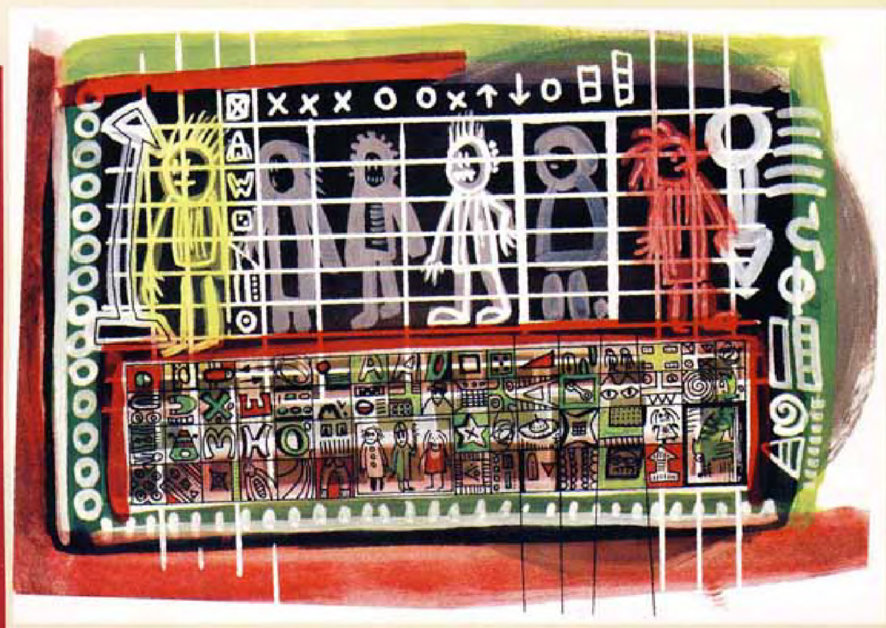
Colección
Sociales

GADAMER: APLICACIÓN Y COMPRENSIÓN

Pedro Karczmarczyk



edulp
Editorial
de la Universidad
de La Plata

Autoridades de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

Presidente
Arq. Gustavo Adolfo Azpiazu

Vicepresidente
Lic. Raúl Aníbal Perdomo

Secretario General
Arq. Fernando Tauber

Secretaria de Asuntos Económico–Financieros
Cdora. Mercedes Molteni

Secretaria Académica
Dra. María Mercedes Medina

Secretario de Ciencia y Técnica
Dr. Eitel Leopoldo Peltzer y Blanco

Prosecretario de Extensión Universitaria
Lic. Marcelo Fabián Belinche

Directora de la Editorial (Edulp)
Mag. Florencia Saintout

GADAMER:
APLICACIÓN Y COMPRENSIÓN

Pedro Karczmarczyk

(El presente trabajo ha sido sometido al sistema de referato de la "Serie estudios e investigaciones"de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP, consistente en una evaluación interna y una externa).

Karczmarczyk, Pedro
Gadamer, aplicación y comprensión. - 1a ed. - La Plata : Univ. Nacional de La Plata, 2007.
240 p. ; 16x21 cm.

ISBN 978-950-34-0435-5

1. Ciencias Sociales. 2. Hermenéutica. I. Título
CDD 121.686

GADAMER: APLICACIÓN Y COMPRENSIÓN

PEDRO KARCZMARCZYK

Diseño: Julieta Lloret
Ilustración de Tapa: Daniel Goncebat



Editorial de la Universidad Nacional de La Plata
Calle 47 Nº 380 – La Plata (1900) – Buenos Aires – Argentina
Tel/Fax: 54–221–4273992
E–mail: editorial_unlp@yahoo.com.ar

La EDULP integra la Red de Editoriales Universitarias (REUN)

1º edición – 2007
ISBN Nº 950–34–0345–6
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

ÍNDICE

A Gugu y a Tuti

PRÓLOGO

La idea rectora del presente trabajo se remonta a mis primeros pasos en la investigación en filosofía. La idea central fue concebida en 2000 y creo que puede reconocerse en el escrito presentado como tesis de Licenciatura en Filosofía,[1] que dio lugar a una versión previa de este trabajo, presentado en la convocatoria de 2000 de la serie "Estudios e investigaciones" de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Allí fue sometido a un proceso de evaluación, consistente en su examen por un evaluador interno y uno externo, que concluyó en 2005, con sugerencias de modificaciones por los evaluadores. Durante los años que trascurrieron, mi relación con la filosofía hermenéutica fue extrañándose un poco, conforme me acercaba a la filosofía analítica, aunque sin nunca llegar a despegarme completamente. Este carácter dual me permitió hacer la experiencia de ser un hermenéutico o un "continental" entre los analíticos, y la de ser un analítico entre los continentales. Fue durante los meses de septiembre a diciembre de 2005, cuando me encontraba en Finlandia en la Universidad de Turku, con una beca del Grupo Coimbra, cuando volví a tener una experiencia de la vitalidad de la filosofía hermenéutica, con ocasión de revisar y reorganizar el texto, con importantes añadidos y supresiones.

Aunque el texto ha sido reescrito luego una vez más durante 2006 con la intención de que exprese ideas con las que yo quiero aún comprometerme, espero que perviva en el mismo algo de una escritura juvenil, que aún no había sido atravesada por la frecuentación de la filosofía analítica. Sin embargo, la experiencia filosófica que recorre el texto, la que abre el espacio de interrogación en el que el mismo se mueve, tiene para mí contornos temporales precisos. Remite, como dije, a mis primeros enredos, tropiezos y asombros, y tal vez sea por ello que me parece que la lengua de

1 Me refiero a una "Beca de iniciación en la investigación" de la Universidad Nacional de La Plata, cuyo tema era, justamente, "El concepto de aplicación en Gadamer". La tesis de licenciatura fue presentada en 2000.

la experiencia filosófica, por ser siempre la de un hallazgo y revisión de lo que hasta entonces se había creído, tiene algo que ver con el candor. Yendo al grano en relación al texto que nos ocupa: desde mi primera lectura de *Verdad y método* lo que llamó mi atención fue el concepto de aplicación. Pero lo que despertó mi atención no es tanto lo que podríamos llamar el "concepto sistemático de aplicación", ese que Gadamer desarrolla ligado a la interpretación de textos y de la tradición y del que nos ocupamos también en este trabajo, sino las referencias, copiosas primero, al comienzo de *Verdad y método,* y más escasas después, a un "tipo de conocimiento" que sabe dar con su objeto (reconocer algo como correcto, como apropiado, como similar, etc.) aún sin poder dar razón de ello. Gadamer, puesto a recuperar la tradición humanista, y con ella los conceptos de gusto, sentido común, y juicio representó para mí, por mi peculiar tendencia intelectual, pero también por mí formación, un quebradero de cabeza. Que se hablara de la necesidad de ejemplos de la facultad de juzgar y no sólo de criterios; que se dijera que la elección moral requiere gusto, un gusto incomunicable, y no meramente raciocinio; que se señalara la necesidad un tacto imponderable en el conocimiento del historiador, y otras cuestiones similares, me tenían a mal traer. Las observaciones de Gadamer sugerían que lo histórico podía entrar allí donde yo no me había imaginado que pudiera hacerlo.[2]

Me parecía, algunas veces, como si de esta manera sólo se intentara validar la posición del que detenta la autoridad, eximiéndolo de la necesidad de justificarse. Me aboqué, entonces, al estudio del debate de Gadamer con Habermas, esperando encontrar una refutación más o menos concluyente de las posiciones del hermeneuta.[3] No fue, sin embargo, eso lo que encontré, sino que la postura de Gadamer era mucho más flexible y rica en matices de lo que yo había creído inicialmente, impresionándome en particular su

2 Esto que podría parecer muy idiosincrásico también podría considerarse como un indicio del estado del saber filosófico en las Universidades argentinas, en la de La Plata en este caso, en los años de mi formación (1989–1996). Pienso, por ejemplo, en la baja estima de que gozaban los sofistas en contraposición a Platón, en la viva presencia de Descartes y su proyecto, en la actualidad otorgada a Kant e inactualidad a Hegel, y en el carácter aún dominante de la reflexión sobre la ciencia.

3 Puede consultarse al respecto mi trabajo "El debate entre Habermas y Gadamer" de próxima aparición en *Serie monográfica*, nº 2/3 Fac. de Humanidades, UNLP. Véase una defensa reciente de la posición de Gadamer frente a la acusación de conservadurismo en Georgia Warnke "Hermeneutics, Ethics and Politics".

énfasis sobre la necesidad del diálogo en la búsqueda de solución de los problemas sociales y en el riesgo que representa en cuestiones políticas una perspectiva autoconvencida de su carácter teórico científico y por ello igualmente convencida de la ceguera o la banalidad de las posiciones diferentes, o antagónicas.[4] El estudio del debate con Habermas también me permitió apreciar, más claramente, al pensamiento de Gadamer como una reflexión trascendental.

Así, de a poco, se fue gestando la línea de interpretación que recorre estas páginas. Me gustaría presentarla, humildemente, como un remedo de la observación de Ricoeur sobre la utilidad que tienen para comprender las estructuras poéticas complejas, como la narración, estructuras más simples, como la metáfora.[5] Por ello, si en *Verdad y método* el concepto de aplicación llega a su clímax al hablar de la interpretación de textos y de la tradición, con un sentido cercano al de "apropiación", ya que al comprender "aplico" porque, lo quiera o no, "traigo" lo comprendido a mi propia situación,[6] mi hipótesis en este trabajo es que puede ganarse una luz nueva, que se derrama sobre y enriquece nuestra comprensión de las tesis hermenéuticas acerca de la historicidad de la comprensión, prestando atención a la unidad inescindible de aplicación y comprensión en *unidades menores* que los textos. En consecuencia, el análisis de la capacidad de juicio desempeña un papel central en nuestra interpretación, ya que allí se puede observar la necesidad de la aplicación para hablar de la comprensión de, digamos, un concepto. Al considerar la aplicación en este sentido, importantes tesis del

---

4 Nótese aquí que el problema que Gadamer señala es uno de los problemas que estructuraron y movilizaron el desarrollo de la reflexión marxista sobre el concepto de ideología. Así, una vez señaladas por Marx y Engels la determinación social de todo pensamiento, resulta problemática la cuestión de cúales son las condiciones sociales desde las que se ejerce la crítica de la ideología. Una lúcida exposición de este desarrollo en Eagleton, Terry *Ideología. Una introducción.* Nótese además que la propuesta hermenéutica trabaja bajo una dificultad que no es menor a la de una teoría crítica, ya que busca privilegiar soluciones dialógicas en contextos que muchas veces socavan las condiciones del diálogo, en particular, por la falta de un interés parejo en las partes involucradas por la solución de los problemas, o directamente por la presencia de un interés en la conservación de una situación social injusta. Pero el hermeneuta insiste en el riesgo que representa hacer de esto una premisa; en su lugar propone que llegamos a esta conclusión por la vía hermenéutica.

5 Paul Ricoeur *Teoría de la interpretación*, p. 59.

6 La aproximación entre "apropiación" y "aplicación es de Richard Bernstein. Véase "De la hermenéutica a la praxis" en su *Perfiles filosóficos.*

pensamiento hermenéutico, como la ya mencionada tesis de la historicidad de la comprensión, o la de la supremacía del ser histórico sobre la conciencia histórica, se hacen visibles en un ámbito que podría parecer excluido de estos señalamientos. Dicho de otra manera, nuestra tesis se puede expresar así: comprendo en la aplicación porque hay algo en la comprensión que sólo puede ser *mostrado*. O de otro modo, lo central en la compresión no es del orden del *captar* sino del orden del *hacer*, poder hacer, o saber hacer, etc.[7] Los casos paradigmáticos que avalan esta tesis son las observaciones de Gadamer acerca de que la *ejecución* (interpretación reproductiva) es un momento no eliminable en la compresión de una obra de teatro o una pieza musical. Con todo, el sostén más categórico para nuestra tesis lo encontramos en las consideraciones sobre la *mímesis* donde Gadamer señala que: "La relación mímica original que estamos considerando contiene, pues, no sólo el que lo representado esté ahí, sino también el que haya llegado al ahí de una manera más auténtica. La imitación y la representación no son sólo repetir copiando, sino que son conocimiento de la esencia. En cuanto que no son mera repetición sino "poner de relieve...", para agregar casi inmediatamente: "la representación de la esencia es tan poco imitación que es necesariamente mostrativa (*zeigend*)".[8] Consecuentemente, a lo largo de este trabajo intentaremos "poner de relieve" este rasgo "mostrativo" como el correlato de la aplicación en las unidades menores que los textos. Destacaremos principalmente cómo este aspecto aparece siempre que hablamos de comprensión de una generalidad, es decir de un concepto. Por esta razón, nuestra interpretación se dirigirá principalmente a la primera parte de *Verdad y método,* especialmente a la recuperación de la tradición humanista. Habiendo puesto de relieve este problema en la primera parte, confiamos en que se apreciará sin dificultad la unidad de estas consideraciones con aspectos específicos de la filosofía del lenguaje de Gadamer, como su estudio del proceso que se encuentra a la base de la emergencia de las generalidades

7 Para una clasificación exhaustiva de los diversos sentidos del término 'comprensión' en la obra de Gadamer y su relación con la de Heidegger, véase Jean Grondin "Gadamer's Basic Understanding of Understanding" en Dostal, Robert J. *The Cambridge Companion to Gadamer*. El sentido que destacamos aquí corresponde al segundo sentido considerado por Grondin.

8 *Verdad y método*, p.159, *Warheit und Methode*, p. 120; De aquí en más VyM y WuM.

conceptuales, la noción de metaforismo fundamental y su caracterización de la "estructura especulativa" del lenguaje.

Como ya he señalado, ha transcurrido un lapso considerable entre la entrega del trabajo en la convocatoria de la "Serie estudios e investigaciones" y la conclusión de la evaluación. Debo decir que, en compensación, las indicaciones críticas y las modificaciones sugeridas por los evaluadores, han sido de un enorme provecho; me han forzado a reescribir y reorganizar el texto, y estoy convencido de que el mismo ha mejorado notablemente. Además, en virtud de este lapso, me encuentro en posición de evaluar aprobatoriamente las observaciones gadamerianas acerca del valor productivo de la distancia temporal. Caigo ahora en la cuenta de cuán profundamente influyeron en mi formación esos primeros años de trabajo de investigación. Las ideas desarrolladas en este trabajo constituyen un suelo que ha estado presente siempre en mi trabajo posterior. Aunque, obviamente, la formación no consiste sólo en libros, sino que tiene lugar en un marco institucional en el que se destacan algunas personas de las que uno aprende, con las que discute o incluso se pelea y de las que uno recibe aliento, consejos, reconocimiento, etc. En cuanto al marco institucional, ya he mencionado las Becas de investigación de la UNLP, posteriormente he recibido una beca doctoral del CONICET que me ha permitido dedicar el tiempo necesario para revisar el texto inicial, y deseo agradecer a la Facultad de Humanidades y en particular a la Secretaría de Investigación de la misma, a cargo de Juan Piovani, por sus gestiones para que este texto saliera finalmente a la luz. En cuanto a las influencias que tienen primeramente rostro, debo mencionar a mi director de beca, y también maestro de alemán *ad honorem* los jueves por la mañana durante varios años, Mario Presas, los seminarios sobre hermenéutica que por esos años ofrecía en conjunto con Oscar Esquisabel, las reuniones del Grupo de investigación (en el marco del Programa de incentivos y ahora bajo el marco de los subsidios de la Agencia) dirigido por ambos en el que participo desde 1999 y en el que en 2006 he podido discutir algunas partes de este texto, donde han participado Juan Ignacio Blanco, Alejandra Bertucci, Arturo Cuervo, Luján Ferrari, Carlos Gende, Gustavo Llarull, Ricardo Ibarlucía, Gustavo Salinas y Marcelo Velarde; el seminario de Francisco Naishtat sobre filosofía de la acción en el que tomé conocimiento por primera vez de las ideas de Wittgenstein; los seminarios de Cecilia Durán sobre Kuhn y Polanyi en los que cuestiones semejantes a las tratadas en este estudio aparecían en otros ámbitos, convenciéndome

entonces de que no había otro remedio que abordarlas; la asignatura Teoría de la Crítica, a cargo de Jorge Panesi, en la que Sergio Pastormerlo contagiaba su pasión por Bourdieu, con cuya noción de *habitus* los temas tratados en mi trabajo tienen importantes puntos de contacto. A Lily Sierra quien, siendo JTP de Antropología general en la Facultad de Ciencias Naturales, ejerció una influencia decisiva sobre mí, al mostrarme cuál es la dedicación requerida por el trabajo intelectual, por ser justamente eso: trabajo. También el Proyecto de edición de las obras de Rodolfo Agoglia y Emilio Estiú me ha dado la posibilidad de efectuar un movimiento de ida y vuelta entre la teoría y la práctica, al pensar concretamente algunas de las cuestiones abordadas en este ensayo, como así también la de disfrutar de un marco de camaradería en el que resulta fácil pensar conjuntamente. En dicho proyecto participan actualmente Guillermo Bianchi, Adrián Ércoli, Luján Ferrari y Marcela Sosa, habiéndolo hecho antes también Martín Daguerre, Julieta Elgarte, Gustavo Llarull y Enrique Merle.[9] Las influencias del lado de la filosofía analítica corren por cuenta de los seminarios coordinados por Eduardo Barrio, Eleonora Orlando y Federico Penelas en la UBA y el cúmulo de participantes, discusiones, y actividades que giran en torno a los mismos; de mi codirector de tesis de Doctorado, Samuel Cabanchik, y de los grupos de Investigación UBACyT bajo su dirección en los que he participado, entre cuyos miembros se cuentan Martín Ahuali, Bernardo Ainbinder, Eduardo Bianchini, Mónica Cabrera, Ernesto D'Amico, Daniel Kalpokas, Paula Rossi, Glenda Satne, Gabriel Souss y otros; como así también de mis estadías de investigación en Inglaterra, en la Universidad de Cambridge, bajo la dirección de Martin Kusch y en Finlandia, en la Universidad de Turku, bajo la dirección de Eerik Lagerspetz. Igualmente deseo agradecer a los editores de la *Revista latinoamericana de filosofía* (Argentina), a la revista *Analogía Filosófica* (México) y la revista *Diálogos* (Puerto Rico) en las que aparecieron avances de mi trabajo que se integran en éste con diferentes grados de reelaboración.[10]

9 Véase la presentación colectiva "Presentación del proyecto de edición de las Obras completas de Rodolfo Agoglia y Emilio Estiú" (incluye una bibliografía de Estiú y una de Agoglia) en Julio Moran (ed.) *Los filósofos y los días. Escritos filosóficos sobre conocimiento, arte y sociedad*, La Plata, Ed. La Campana, 2006, pp.177–196.

10 Mi artículo "Lenguaje e interpretación en Gadamer", aparecido en la *Revista latinoamericana de filosofía,* acabó diluyéndose en los capítulos 3 y 4. La "Introducción" corresponde a un trabajo en la revista *Diálogos* y los capítulos 7 y 8 se superponen aproximadamente con el trabajo "La subjetivización de la estética y el valor cognitivo del arte según Gadamer" en la revista *Analogía filosófica*.

Un especial agradecimiento a Gustavo Llarull, con quien discutí muchas de las ideas que configuran este texto y a Daniel Goncebat, por la fraternal dedicación con la que se abocó a representar pictóricamente el tema de mi trabajo. También quiero mencionar a mi ex esposa, Valeria Lacerra, quien, además de darme apoyo de todo tipo, escuchó, se interesó y también discutió muchas de estas ideas. Y, finalmente, para Matilde, mi hija, que ejerció una precoz y eficaz influencia en mi comprensión de la hermenéutica, al forzarme a descubrir que la mejor manera de preservar mis libros de sus crayones era, ¡leyéndolos antes!

Pedro Karczmarczyk
UNLP–CONICET

INTRODUCCIÓN:

El pensamiento de Gadamer en el contexto de la historia de la hermenéutica

La hermenéutica entre explicación y comprensión

Tal vez la mejor manera de introducirnos en el pensamiento de Gadamer sea tomar en cuenta las repercusiones que el pensamiento de este autor ha tenido. Las repercusiones más virulentas, aquellas con las que el nombre del autor se asocia aún para quien no posee sino un conocimiento muy vago del mismo, están relacionadas con la problemática de la objetividad de la interpretación y el problema del relativismo y, vinculadas con éstas, el uso polémico que nuestro autor hace de las nociones de autoridad, prejuicio, y tradición. Para ello intentaremos ubicar su pensamiento en la historia de la hermenéutica, de modo que pueda apreciarse la afección histórica del pensamiento gadameriano.

Internarse en un relato de la historia de la disciplina conocida como hermenéutica equivale a apreciar las diferentes funciones que dicha disciplina desempeñó a lo largo de los siglos. Hemos dicho la última frase con toda intención, puesto que cuando uno se asoma "en la historia de la disciplina conocida como hermenéutica", difícilmente deje de preguntarse si lo que actualmente se conoce como hermenéutica en el pensamiento contemporáneo es el único heredero legítimo de lo que antiguamente se conoció como hermenéutica.[11] En la historia de la hermenéutica no faltan los desarrollos

11 Aquí hacemos una referencia deliberada a Wittgenstein quien se preguntaba si lo que actualmente conocemos como filosofía es el único "heredero legítimo" de lo que acostumbró a llamarse filosofía. Ver *Cuadernos azul y marrón*, p. 96.

debidos a motivos internos, como la especialización en las funciones, o la ampliación del ámbito de objetos cubiertos; pero en dicha historia encontramos también discontinuidades, como por ejemplo la pérdida de algunos rasgos que en su momento hubieran sido considerados, por los practicantes de la disciplina, como rasgos definitorios de la misma. Sea como sea, un breve repaso histórico nos permitirá relevar los diferentes significados que el término fue adquiriendo, y que hoy, en primer o segundo plano, permanecen ligados al campo semántico que rodea al término hermenéutica. Este repaso nos permitirá también señalar las tensiones que el en siglo XIX definieron la problemática de la que se nutre, con la que discute y que intenta resolver o disolver la hermenéutica gadameriana.

Veamos primero la etimología del término 'hermenéutica'. 'Hermenéutica' proviene del griego '*hermeneuein*' que significa expresar, explicar, traducir, aclarar o interpretar, '*hermeneia*' significa interpretación, y los otros sustantivos derivados de los significados de '*hermeneuein*'. La palabra 'hermenéutica', con el significado "arte de la interpretación", parece haber aparecido por primera vez en 1654 en la obra de J.C. Dannhauer *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*.[12]

La "prehistoria" de la hermenéutica o, digamos mejor, la hermenéutica temprana, se desarrolla como una disciplina que, al amparo de la filología, entendía que su objetivo primordial consistía en la reconstrucción del texto original. La hermenéutica se practicó de acuerdo a esta concepción hasta el siglo XVI. Esta tarea se desarrollaba bajo la comprensión general de que la reposición del texto auténtico contaba simultáneamente como el establecimiento de su verdadero significado. La reconstrucción del texto original, de manera "casi artesana" en palabras de Gadamer,[13] era considerada, por derecho propio, como el establecimiento del significado auténtico de un texto. Esto suena bastante extraño en nuestros días, marcados por el hecho de que desde diferentes posiciones teóricas, entre ellas la hermenéutica de Gadamer, se ha señalado el carácter polisémico, abierto a la interpretación, como un rasgo inherente a todo texto. Pero un mínimo trabajo de contextualización puede ayudarnos a comprender la naturalidad de este supuesto de la antigua hermenéutica. Lo que hay que señalar es que el fenómeno conocido

12 Véase Inwood, Michael "Hermeneutics".
13 Ver VyM p. 226, WuM p. 178.

hoy como "recepción" de los textos, es un fenómeno que ha sido objeto de un reconocimiento tardío y sujeto a condiciones determinantes de diferente tipo. Varios estudiosos coinciden en señalar que el fenómeno de la recepción no resultó visible mientras la producción de un texto y la interpretación del mismo se desarrollaron dentro de tradiciones hermenéuticas semejantes, o bien cuando producción y recepción se desarrollaron dentro de tradiciones diferentes, la distancia, geográfica o temporal, impidieron que la divergencia fuera percibida.[14] Por otra parte, este supuesto estaba apoyado, en buena medida, en un hecho vinculado con el desarrollo tecnológico, dado que la técnica de la transcripción manual de los textos daba lugar, incesantemente, a múltiples versiones de los mismos, generando no sólo la necesidad de recomponer el texto auténtico, sino también avalando indirectamente la convicción de que reestablecer el texto original era reestablecer el significado auténtico, ya que la divergencia entre los textos constituía un motivo obvio a la hora de explicar divergencias y malentendidos.

En el siglo XVI el debate entre católicos y protestantes sobre el texto de la Biblia le dio a la hermenéutica un relieve e importancia que hasta entonces no había tenido. También entonces la hermenéutica registró el impacto de la

14 Como señala Umberto Eco, el problema de la recepción permaneció invisible mientras la producción y la recepción de la obra eran realizados dentro de las mismas tradiciones hermenéuticas, un presupuesto que se ha ido corroyendo históricamente hasta el punto de que las condiciones de circulación propias de los *mass media* hacen imposible que el autor pueda anticipar en modo alguno las descodificaciones de las que será objeto su obra. Ver su "El problema de la recepción". Encontramos precisiones sobre etapas previas de este proceso en Hans Robert Jauss en "Rezeption, Rezeptionsästhetik" en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. V. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Tomo 8, pp. 996–1004, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, quien señala a la invención de la imprenta y el establecimiento de bibliotecas privadas como la condición de la liberación de la lectura respecto a determinadas instituciones, como la iglesia, que la tutelaban. Por su parte Pierre Bourdieu en "Campo intelectual y proyecto creador" en AAVV *Problemas del estructuralismo*, México siglo XXI, 1967, señala el surgimiento del público– mercado moderno como la condición de la ruptura con la institución del mecenazgo, la que garantiza en buena medida la coincidencia mencionada por Eco y la posibilidad de prever la decodificación de la propia obra. La ruptura con la institución del mecenazgo es, por otra parte, la condición de posibilidad de la aparición del "intelectual autónomo", es decir, el intelectual que no reconoce más restricciones sobre su obra que las que impone su "proyecto creador", que produce, en consecuencia, constantes rupturas en los códigos, en las expectativas del público, etc., teniendo por consecuencia que el sentido de sus producciones sea, por regla general, cuando menos, problemático.

aparición de la imprenta, que implicaba la desaparición de una de las razones de ser de la hermenéutica que hemos mencionado en el párrafo anterior. Sin embargo, esto no cambió sustancialmente la función de la misma. A lo sumo "intelectualizó" la función, que sigue ligada al establecimiento del texto original, sólo que ahora el hermeneuta, desligándose de la recomposición de textos debido a distorsiones en la transmisión de los mismos, se dedica a establecer la autenticidad o inautenticidad de los textos. En virtud de ello la hermenéutica era estimada también como una disciplina auxiliar de la historiografía para establecer la legitimidad de los documentos.

Es en el siglo XVIII cuando se producen los cambios decisivos en la concepción de la tarea y el alcance de la hermenéutica. El cambio decisivo puede resumirse, en las palabras de Zygmunt Bauman, como el paso que va de la filología a la psicología.[15] El agente de esta transformación fue el movimiento romántico. Poco tiempo antes el "giro copernicano" kantiano había descubierto el papel del sujeto en el proceso de conocimiento. El romanticismo, por su parte, realizó un giro semejante, descubriendo al artista detrás de la obra de arte. La concepción romántica de la obra de arte rompió con la tradición inveterada de la *mímesis*, en la que la obra de arte se entendía como el reflejo de algo fuera de la obra, y pasó a entender la obra de arte como una "expresión" de las emociones y pensamientos del autor. Esta concepción implicó, ahora sí, la revisión de un supuesto fundamental de la hermenéutica anterior, ya que implicaba que el significado de la obra debía buscarse más allá del texto. Con el romanticismo, la hermenéutica va "más allá del texto" también en otro sentido. El modelo con que la hermenéutica romántica se proponía abordar la interpretación de textos, –encontrar los pensamientos, ideas o emociones que están por debajo del mismo–, lleva a entender como objetos susceptibles de interpretación a prácticamente toda producción humana –símbolos pictóricos, huellas, inscripciones en cerámicas, monumentos, esculturas, leyes, costumbres, etc.– Friedrich Schleiermacher (1768–1834) imbuido de estas ideas románticas intentó desarrollar una hermenéutica general, entendida como un arte general de la comprensión. La idea central de la hermenéutica de Schleiermacher es que el hallazgo del significado genuino debía trascender el análisis inmanente de los textos, de manera que la comprensión debía realizar el reverso del

15 Bauman, Z. *La Hermenéutica y las ciencias sociales*, p. 8.

acto de la composición o creación de un texto. Para este autor, comprender un texto implica reproducir el proceso creativo –la experiencia mental– de su autor. Si bien tenemos que aproximarnos a la singularidad del autor analizando su vocabulario para intentar llegar al significado preciso con que el autor usaba las palabras o a través de un estudio minucioso de su estilo (interpretación gramatical), para dilucidar realmente el sentido de sus textos, este estudio debe complementarse con uno del contexto histórico y biográfico en el cual el autor escribió su obra, el que debe *culminar* en un acto adivinatorio o genial, un acto de empatía, que nos pone en contacto con la mente del autor y nos permite así reproducir su experiencia mental (interpretación psicológica). Resulta, entonces, que *la intención del autor* es el criterio último para determinar la corrección de la interpretación.

Como consecuencia de la concepción romántica, la relación de la hermenéutica con la filología y con la historia se transforma profundamente. De disciplina auxiliar a las mismas, la hermenéutica ha pasado a valerse de la filología y de la historia como disciplinas auxiliares para sus propios propósitos. La hermenéutica ha definido así un ámbito de estudio independiente, la interpretación del significado, el cual se entiende como un ámbito de una naturaleza completamente diferente a los textos –u otros soportes– en los que éste se plasma.

Probablemente debamos contar como un hecho afortunado en la historia de las ideas que en Alemania se desarrollara la hermenéutica, y que en virtud de algunos de sus logros adquiriera cierto prestigio que le iba a permitir resistir a la tendencia intelectual dominante en el siglo XIX, apoyada por los rotundos éxitos en ciencias como la física y la química, acerca de que los estudios de los asuntos humanos debían emular los métodos y procedimientos de las ciencias naturales, idea de la que Comte, en Francia, y Mill, en Inglaterra, se hacían eco sin problematizarla mayormente.

Si, como lo explicaba Comte, el desarrollo de las ciencias naturales consiste en el tránsito desde el estadio 'teológico' o 'metafísico' al estadio 'positivo' de la humanidad, –es decir, en la reducción de la comprensión a la explicación– para los hermeneutas abrazar este ideal de unidad metodológica implicaba el abandono de su práctica. El desarrollo de la hermenéutica había ocurrido con una dirección contraria a la del desarrollo de las ciencias naturales. La ciencia natural se constituyó como ciencia dejando de lado el estudio de las causas finales aristotélicas en el ámbito de la naturaleza para

concentrarse en el estudio de las causas eficientes. Ya sea a través de su fundamentación en la metafísica dualista cartesiana, que permitía pensar a la *res extensa* como un dominio en el que sólo operaba la causalidad eficiente aristotélica, o en la epistemología empirista de Hume a través del rechazo a la idea de que podamos comprender la conexión regular entre fenómenos, de algún modo "desde adentro",[16] como una conexión lógica o metafísicamente necesaria, la nueva ciencia se constituyó construyendo un ámbito de estudio despejado de la injerencia de cualquier propósito o finalidad.[17] Evidentemente, la nueva ciencia imponía una pregunta: ¿no dependerá la construcción de una ciencia en los asuntos humanos del abandono de la idea de propósito, intención, etcétera?

Como señalamos, el desarrollo de la hermenéutica como disciplina científica, por el contrario, estuvo vinculado a la idea de propósitos, de comprensión "desde adentro", es decir, al estudio de los propósitos en el mundo humano. En este sentido la hermenéutica se ubica como continuadora de la tradición aristotélica.[18] El hermeneuta puede aceptar que en el mundo natural no hay propósitos, pero la existencia de propósitos y la necesidad de comprensión en el mundo humano le parecen evidentes. Ahora bien, de acuerdo a la concepción romántica, la comprensión de un acto humano debe ser buscada en la intención que le confiere sentido y, más específicamente, debe ser realizada a través de la identificación simpatética con otro ser humano.

Sin lugar a dudas, comprometerse con la existencia de propósitos en el mundo humano, y con la necesidad de conocerlos a través de una concepción tan peculiar de la comprensión como es la identificación empática, y hacer oídos sordos a las exigencias de legitimación epistemológica que toman como modelo a las ciencias naturales, son cosas bien distintas. La hermenéutica alemana del siglo XIX, de inspiración romántica, hizo una cosa pero no la otra. Dicho de manera llana: la hermenéutica asumió como una tarea propia su legitimación frente al método científico, tal como era entendido en el siglo XIX. De esto trataba la resonada polémica entre los

16 En el sentido de que, si el vínculo causal pudiera ser objeto de conocimiento, ello implicaría poder leer el futuro en un evento presente.

17 Véase Karl Otto Apel *Understanding and explanation*, Parte I, cap. 2.

18 Véase la contraposición entre dos tradiciones científicas, "galileana" y "aristotélica", en von Wright, *Explicación y comprensión.*

partidarios de la *Verstehen* (comprensión) y los partidarios de la *Erklärung* (explicación).

Este problema se comprenderá mejor si consideramos con algún detalle en qué consistía la presión por la legitimación ejercida por las ciencias naturales. De acuerdo a su propia autoconciencia, las ciencias naturales creían haber separado de modo definitivo el contexto de descubrimiento del contexto de justificación. Es decir, creían que:

> El descubrimiento era un asunto de genio o de talento, pero su convalidación estaba basada sobre reglas que podrían ser aplicadas por quienquiera que dominara en el consenso general los conocimientos que era dable alcanzar, los cuales, por lo tanto, no dependían de las diferencias que pudieran suscitarse en la personalidad de los científicos.[19]

La autoconciencia de la ciencia natural del siglo XIX revela la convicción de tener un contexto de justificación que consistía en un conjunto de reglas impersonales, identificado básicamente con el método inductivo. La convicción de que las reglas del método que llevan a la justificación eran absolutamente impersonales eliminaba cualquier duda acerca del consenso logrado a través de las mismas, es decir, el método se pensaba como el garante de un consenso racional. El trabajo continuado por más de dos siglos en el marco del paradigma newtoniano inducía a que la convicción reinante fuera, en definitiva, que las ciencias naturales habían realizado la idea cartesiana del método,[20] en el sentido de un procedimiento que por una parte

19 Bauman, Z. *La hermenéutica y las ciencias sociales*, p. 13.

20 Justamente la crisis del paradigma newtoniano y su reemplazo por el paradigma relativista iba a motivar a los largo del siglo XX una intensa reflexión acerca de la naturaleza de la ciencia. De modo que la concepción de la ciencia en el siglo XIX difiere en aspectos muy importantes de la "autoconciencia" de la ciencia en el siglo XX, que encontramos en la obra de Popper, pero sobre todo en la de Kuhn, quien abiertamente reconoce la elección de teorías como una cuestión del juicio de los expertos, o la importancia de máximas y valores, cuya aplicación es permeable a la personalidad y a la tradición del científico. La mención de Popper es en virtud de su compromiso falibilista y de su compromiso convencionalista para con los enunciados básicos. En cuanto a Kuhn, véase particularmente la "Posdata" a *La estructura de las revoluciones científicas* y "Objetividad, juicios de valor y elección de teorías" en Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago, Chicago University Press, 1977). El concepto ciencia parece tener una dinámica peculiar, semejante tal vez a la del concepto aristotélico de phronesis –que supone la existencia del hombre prudente–, en el sentido de que se modela a partir de la reflexión sobre algunos ejemplos eminentes. Gadamer señala en ese sentido el "valor ejemplar de la mecánica newtoniana" (VyM, p. 34; WuM p. 11).

nos previniera definitivamente del error, poniendo a la ciencia en la senda segura de un camino acumulativo, y por otra parte como un procedimiento que nos permitiera dirimir disputas, haciendo obligatoria la adopción de ciertas verdades y posiciones.[21]

Los "padres fundadores" de las ciencias históricas en el siglo XIX alemán, Ranke y Droysen, habían tenido una aguda percepción del problema de la objetividad en las ciencias hermenéuticas. Esta percepción se expresó teóricamente como el problema de la historicidad de la comprensión, fundamento de su rechazo de la filosofía hegeliana. En su crítica de la filosofía hegeliana sostenían que, puesto que el todo de la historia no está dado, la comprensión de la historia tiene que reconocer necesariamente su propia historicidad. Recordemos que la filosofía hegeliana conjugaba dos movidas, una aguda conciencia histórica, por un lado, junto con una comprensión de la captación de la propia historicidad como la aprehensión y la realización más acabada de los fines inmanentes de la historia, por el otro. Es decir, con la comprensión de la propia historicidad se llevaba a su cumplimiento, según Hegel, un propósito o tendencia que era entendido, simultáneamente, como una tendencia *efectivamente* operante, aunque de un modo oscuro e inconsciente, en los diversos procesos históricos de los que esta comprensión tomaba conciencia y, al mismo tiempo y consecuentemente, la conciencia contemporánea que comprende la propia historicidad comprende por qué los intentos previos estaban necesariamente condenados al fracaso y ve, en la serie de fracasos previos, la condición de posibilidad de su propio éxito. Esto es, la comprensión hegeliana es *total*, nada queda afuera, de modo que la captación de la propia historicidad no representaba para Hegel una limitación de su perspectiva sino que, por el contrario, era la historicidad, entendida de esta manera, lo que *garantizaba* que su comprensión fuera

---

Esta dinámica explicaría el impacto que han tenido sobre el concepto de ciencia – y sobre el concepto de racionalidad que veía en la ciencia natural su realización más acabada, los estudios realizados en el campo de la historia y la sociología de la ciencia en el siglo XX. Estos estudios, al cambiar nuestra imagen de los ejemplos prominentes de ciencia, generaron una corriente imparable de reconsideración del concepto de racionalidad. Para un desarrollo de esta idea, ver Richard Bernstein *Beyond Objectivism and Relativism*.

21 En *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, (Barcelona, Península, 2001), Stephen Toulmin realiza una interesante reconstrucción de los motivos históricos por lo que pensamiento cartesiano se orientó a la búsqueda de un procedimiento racional para dirimir disputas.

tanto objetiva como definitiva. Por el contrario, para Ranke y Droysen, la conciencia de la propia historicidad, cuanto más aguda, nos obliga a renunciar a la idea de una captación de los fines inmanentes de la historia. Esto es así en virtud de que a la historia le falta el acabamiento que permitiría captar sus fines intrínsecos. La situación del intérprete de la historia, determinada históricamente, hace imposible distinguir entre la mera postulación subjetiva de un fin de la historia y la *captación efectiva* de los mismos. Por lo tanto, en opinión de Ranke y Droysen, cualquier captación de los fines de la historia está condenada a no ser más que una captación contingente, históricamente determinada.

Este planteo fijó la agenda de los problemas que la hermenéutica debía enfrentar. En virtud del mismo, algunos pensadores, como Dilthey, creyeron que la tarea de la comprensión histórica consistía en hallar una manera de escapar a las limitaciones históricas del propio tiempo. Por ello, para Dilthey, la comprensión histórica objetiva podía lograrse a través de la reconstrucción del mundo de experiencia de otro momento histórico. Comprender es volver a experimentar la vivencia que se cristalizó en una manifestación inerte, despojándonos, como quien dice, de nuestra propia historicidad para comprender así el fenómeno histórico desde su propio tiempo.

El problema de la objetividad de la comprensión histórica recibió también otras respuestas dentro del ámbito de la hermenéutica que es oportuno mencionar, dados los propósitos de este trabajo. En 1831, en una obra clásica en el desarrollo de la hermenéutica, *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft* (*Lecciones sobre la enciclopedia de los estudios clásicos*), Friedrich August Wolf definió a la hermenéutica como "la ciencia de las reglas que permiten discernir el significado de un texto", pero el propio Wolf se sintió obligado a reconocer inmediatamente que el conocimiento de estas reglas no basta, que necesitamos una habilidad para la aplicación relevante de estas reglas que ninguna regla puede garantizar.[22] La posición de Wolf es semejante a la caracterización que, realizó Helmholtz proviniendo del campo de las ciencias naturales, de la que se ocupa Gadamer en la primera parte de *Verdad y método*. La cuestión central es que el proceso que conduce a la comprensión, entendida como identificación empática, no puede reducirse a reglas. Esto se traduce en la recurrente declaración, en el

22 Ver Michael Inwood "Hermeneutics".

campo de la hermenéutica, acerca de que la comprensión se parece más a un procedimiento artístico que a uno científico.

El problema tiene dos caras. Sin reglas que gobiernen la actividad, por una parte, la obtención de resultados compartidos, comunes, el logro del consenso en el ámbito de las disciplinas hermenéuticas, es problemático. En la práctica nos encontramos con diversas interpretaciones de uno y el mismo fenómeno. Y esto es así ordinariamente porque tenemos sincrónicamente diferentes interpretaciones, pero es también así en virtud de que no es claro que las interpretaciones más recientes superen a las más antiguas. La diversidad de interpretaciones se entiende como una consecuencia de la carencia de reglas metódicas. Lo que se hecha de menos es la disponibilidad de ciertas reglas que permitan formar la expectativa, fundada en razones objetivas, de que cualquier otro miembro de la comunidad arribará al mismo resultado, a la misma interpretación, a la que yo mismo arribo. Por otra parte, si acaso se lograra el consenso en las disciplinas hermenéuticas, justamente por la carencia de reglas, siempre se podrá dudar si este consenso tiene valor epistemológico. Al carecer de reglas metódicas, el consenso obtenido podría entenderse como un subproducto de factores ajenos a los intereses científicos. Es decir, al no operar con reglas impersonales, los científicos espirituales siguen inmersos en tradiciones. Siempre será dudoso si dicho consenso es vinculante para cualquier otro sujeto que considere la cuestión. Si el conocimiento objetivo puede caracterizarse como un movimiento que va desde el sujeto individual (un yo con sus inclinaciones y aversiones individuales, determinado históricamente, etc.) al sujeto epistémico (un sujeto que toma decisiones, como asentir o negar una proposición, únicamente en función de la información relevante), entonces hay que decir que las ciencias naturales en el siglo XIX consideraban que las reglas impersonales del método inductivo garantizaban, por ser impersonales, éste tránsito. En cambio, en el campo de la hermenéutica, el reconocimiento de que las reglas requieren habilidad personal para ser aplicadas obtura el paso del sujeto individual al sujeto epistémico. Nada garantiza que no se trate de un consenso obtenido en virtud de lo que los sujetos tienen de particular (estar inmersos en una tradición particular, compartir un lenguaje, pertenecer a la misma nación o clase social, etc.). Y un consenso dependiente de lo que los involucrados en el mismo comparten como grupo no es vinculante para un cualquier

otro sujeto que considere la cuestión que podrá, racionalmente, sacar una conclusión diferente, o incluso contradictoria.

En el siglo XX, el debate en torno a explicación y comprensión se trasladó al campo de la filosofía analítica. Como consecuencia del giro lingüístico, los defensores de la comprensión descartan o suavizan los compromisos con las intenciones entendidas como entidades subjetivas, de acceso exclusivamente privado, sólo accesibles al sujeto, y hablan el lenguaje de la explicación de la acción. El debate gira ahora acerca de si pueden proveerse explicaciones de la acción en términos nomológicos, o si, por el contrario, cualquier explicación de la acción presupone necesariamente explicaciones realizadas en términos de los propios agentes o, al menos, explicaciones en términos comprensibles por los mismos. Las explicaciones nomológicas utilizan enunciados generales legaliformes y enunciados que establecen las condiciones iniciales en las que tiene lugar la acción. Las explicaciones ordinarias de la acción, las que dan los propios agentes, tienen un carácter teleológico ("hice esto para") e involucran el marco conceptual de los mismos. Una explicación ordinaria de una acción dirá, 'saludé' con mucha más frecuencia que 'levanté la mano', y tal vez agregue, "como una muestra de cordialidad".

Quien abrió el fuego en esta disputa fue Carl Hempel con un artículo titulado "La función de las leyes generales en la historia". En este artículo Hempel sostenía que un evento o un acto es explicado adecuadamente sólo cuando una descripción del mismo se sigue deductivamente de un enunciado general legaliforme y de la especificación de las condiciones generales del mismo. Por ejemplo, podemos explicar la migración de unos campesinos de un sitio A a un sitio B mediante un enunciado general, como "las poblaciones tienden a migrar a regiones que les ofrecen mejores condiciones de vida" y un enunciado acerca de que B ofrecía mejores condiciones de vida que A.

La defensa del acceso a los fenómenos sociales a través de la comprensión fue desarrollada por filósofos neo–wittgensteinianos, entre los que se destacan Peter Winch y Charles Taylor. El punto más incisivo de estos filósofos, con el que sin duda van más allá de la hermenéutica del siglo XIX, consistió en señalar que las razones de un agente para realizar una acción y el marco conceptual en el que estas explicaciones tienen sentido, es más básico, es una presuposición necesaria de cualquier intento de descubrir las causas de una acción. El ejemplo de la ley de las migraciones puede funcionar como

una explicación de la acción siempre que atribuyamos a los campesinos el deseo de mejorar su situación y la creencia de que en B podrían encontrar una mejor situación, pero también una concepción del mundo específica, una, por ejemplo, en la que no se recibe el mandato religioso de aceptar el propio destino, sino en la que las personas son consideradas, hasta cierto punto, artífices del mismo.

Por otra parte, nuestro primer ejemplo, el del saludo, permite apreciar que la comprensión de los sujetos es indispensable para identificar las acciones. Incluso en el caso de que la respuesta del agente nos proveyera con un buen candidato para el estudio a través de generalizaciones nomológicas –como la respuesta 'levanté la mano' que nos provee un movimiento corporal fácilmente identificable sin hacer referencia a los conceptos del agente–, la identificación de la acción sí requiere de consideraciones de otro tipo. Un mismo tipo de movimiento corporal (levantar el brazo) puede instanciar tipos muy diferentes de acción (saludar cordialmente, saludar fríamente –si a quien saludo ahora levantando el brazo es un familiar cercano y no mi jefe– votar, parar el colectivo, etc.). Esto significa que las clases de acciones, o al menos ciertas clases de acciones, no guardan una correspondencia de tipo a tipo[23] con ninguna clase de fenómenos que pudieran ser su correlato no interpretado, accesible transculturalmente, como levantar el brazo.[24]

De aquí resulta el siguiente problema, si el científico quiere hacer un estudio de los hechos sociales, y no tiene alternativa en la medida en que define su actividad como estudio de la sociedad, debe tener en cuenta las concepciones de los participantes en la misma. Este resultado de los planteos

---

23 Richard Bernstein analiza la tensión entre explicación y comprensión en la filosofía de la acción, en particular el fracaso de los intentos reduccionistas, en el siglo XX en su "El concepto de acción. La filosofía analítica".

24 Kusch y Collins destacaron este punto a través de la distinción entre las nociones de acciones "mimeomórficas" y "acciones polimórficas". Las acciones mimeomórficas son las que en principio se ven de la misma manera desde el punto de vista del observador y desde el agente, las acciones polimórficas, en cambio, son las que a menudo se ven diferentes desde el punto de vista del observador y del agente. Los autores proponen un test para distinguir ambos tipos de acciones: las acciones mimeomórficas son aquellas en las que la exacta reproducción de la conducta por alguien que no entendió la acción le parecería la misma acción a quien sí comprendió la acción. En el caso de las acciones polimorfitas, la repetición de 'la misma acción' sólo puede realizarla alguien que sí comprendió la acción. De esta manera ponen de relieve de una manera original el rol constitutivo de la comprensión de los participantes en una cultura. Ver *The Shape of Actions*, cap. 1.

de los neo–wittgensteinianos tiene por consecuencia establecer la inaplicabilidad del criterio de objetividad científica en los asuntos sociales, en la medida en que éste pretende descansar en una descripción neutra, independiente de la comprensión, de los fenómenos. De acuerdo a esto, un acceso neutro a los fenómenos sociales –no comprensivo o interpretativo– es una contradicción en los términos.

Resumiendo, el aspecto constitutivo de la comprensión de los participantes en una institución limita de dos maneras al proyecto de unidad metodológica de la ciencia. En primer lugar, las generalizaciones nomológicas, en la medida en que deben ser generalizaciones sobre acciones o hechos sociales, deben tomar en cuenta los criterios utilizados por los participantes en el modo de vida estudiado para distinguir e identificar clases de acciones. Por otra parte, podría pensarse que la predicción en base a regularidades puede proseguir una vez que comprendemos la regla que están siguiendo los participantes en la cultura estudiada. Sin embargo, la identificación de la regla que se está siguiendo no implica que podamos predecir la conducta, en la medida en que, o bien la regla no prevé todas las situaciones de aplicación, de manera que hay muchas situaciones de aplicación en las que el resultado de la regla está indeterminado, o bien, siendo la aplicación de la regla una acción voluntaria, siempre existe la posibilidad de que los sujetos no hagan lo que la regla manda.[25] El rol de la comprensión en la constitución de la realidad social es tal que Peter Winch llegó a decir que comprender otra sociedad requiere socializarse en su forma de vida.

Ahora bien, los neo–wittgensteinianos han realizado un aporte sin duda muy valioso, pero no resolvieron el problema de la objetividad. Más bien el problema surgió nuevamente en el campo de los abogados de la comprensión bajo esta forma: ¿cómo elegir entre interpretaciones alternativas? Tanto Winch como Taylor se vieron involucrados en esta tarea. Examinaremos en la siguiente sección la posición de Gadamer en relación a la misma.

---

25 Ver Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*, p. 86 y ss. A diferencia de un enunciado legaliforme en las ciencias naturales, un enunciado que describe una regla no es refutado cuando aparece una ocurrencia contraria al mismo.

Gadamer sobre la objetividad de la comprensión

Como lo señala Georgia Warnke, *Verdad y método* puede apreciarse como un importante giro en esta controversia, en el sentido de que señala que es justamente la fijación con el problema de la objetividad el que impide tener una concepción adecuada de la naturaleza de la comprensión. En efecto, tanto positivistas como Hempel y hermeneutas como Dilthey comparten el supuesto de que:

> …la validez de los hallazgos en las ciencias sociales depende de la confirmación y repetibilidad intersubjetiva. Para "positivistas" como Hempel, esto se logra por medio de la duplicación de observaciones y resultados experimentales. Para teóricos de la *Verstehen* como Dilthey, depende de duplicar experiencias, es decir volver a experimentar los hechos como los propios participantes originalmente los experimentaron. [26]

Es verdad que los filósofos neo–wittgensteinianos están a salvo de esta crítica, en la medida en que su propuesta no supone erradicar la perspectiva del intérprete, sino ampliarla o extenderla de una manera que nos permita superar, como dice Warkne, "el ingenuo parroquianismo" de la propia cultura. Pero la inclusión de los neo–wittgensteinianos en el mismo grupo junto con positivistas como Hempel y con hermeneutas como Dilthey, puede justificarse si atendemos a los rasgos generales de la propuesta de Warnke. En efecto, de acuerdo a esta interpretación, la posición sostenida en *Verdad y método* puede apreciarse mejor como una *disolución* que como una *resolución* del problema que ocupó las reflexiones de los hermeneutas desde el siglo XIX. A modo de evidencia incidental a favor de esta interpretación debe mencionarse el hecho de que la estructura de la misma es familiar a cualquier estudioso del pensamiento gadameriano. En efecto, Gadamer señala en reiteradas ocasiones cómo determinadas contraposiciones filosóficas que parecen excluyentes dejan de serlo tan pronto como sale a la luz el presupuesto, o prejuicio, no examinado en el que se fundan.[27] El

---

26 "Translator's Introduction" en Apel, *Understanding and explanation*, p. xii.

27 Así, por ejemplo, la contraposición entre símbolo y alegoría deja de ser vinculante tan pronto como comprendemos que depende de un concepto muy específico del arte, el del arte vivencial (Ver VyM p. 119; WuM p. 86). La concepción del arte como algo producido desde la vivencia y para la vivencia dejó de parecer una manera natural de entender al arte cuando, gracias a as investigaciones en historia del arte, se fueron recuperando las características que el arte tenía antes del arte vivencial (ver VyM p. 108 y 119; WuM 76 y

prejuicio que aún domina a las investigaciones de los neo–wittgensteinianos es la idea de que una interpretación correcta debe necesariamente ser única, y trascendente a la perspectiva del investigador. De este modo, Gadamer sostiene que debemos abandonar, no sólo la predicción como manera de verificar los análisis sociales, sino que también debemos dejar de lado la *validación intersubjetiva*. Lo dicho permite apreciar el sentido de una de las frases de alto impacto de *Verdad y método*: "*cuando se comprende* se comprende de un modo *diferente*".[28]

Toda comprensión histórica comienza con la proyección expectativas que están orientadas por prejuicios. La elección del término "prejuicio" obedece sin duda a una intención polémica de Gadamer y uno no puede evitar preguntarse si se trata de una elección de lo más feliz. Anticipaciones, expectativas de sentido, comprensión previa o juicios previos son algunas expresiones que habrían hecho la misma tarea con menos ruido. Con todo, el sentido de la 'rehabilitación de los prejuicios' realizada por Gadamer queda relativamente clara: se trata de una oposición a la convicción de la Ilustración acerca de que un estado de supresión general de los prejuicios está a nuestro alcance y que ésta es la condición de posibilidad de un conocimiento objetivo y racional. Gadamer considera que esto es un prejuicio en el sentido peyorativo del término, el prejuicio de la ilustración en contra de

86). A partir de estas investigaciones puede apreciarse que el arte vivencial es una manera histórica de la producción de arte y una concepción acerca de la naturaleza del arte. Pero para los idealistas que todo arte era arte vivencial era un prejuicio (VyM 120; WuM 86), es decir, consideraban que todo arte era, y había sido, arte vivencial. A partir del hallazgo del prejuicio que hacía que aparecieran como opuestas, las relaciones entre alegoría y símbolo se reconfiguran. Otro tanto vale para la concepción nominalista kantiana de la realidad en relación a la comprensión de las relaciones entre arte y realidad en términos de la oposición entre apariencia y realidad, también la contraposición entre arte y conocimiento depende de este prejuicio (VyM p. 160; WuM 120–121). La contraposición entre arte auténtico y arte decorativo depende de la noción de arte vivencial (ver VyM p. 210; WuM p. 164). La oposición entre tradición y razón o entre autoridad y razón, depende del prejuicio ilustrado contra todo prejuicio (ver especialmente VyM pp. 337 y 345; WuM pp. 275 y 282); la oposición entre ilustración y romanticismo se funda en una concepción muy específica de la tradición (VyM p. 349; WuM p. 285). La oposición entre las teorías del lenguaje naturalistas y convencionalistas depende del presupuesto de que la naturaleza del objeto es previa al lenguaje y accesible con independencia de éste (VyM p. 489; WuM p. 410). Todos estos casos pueden entenderse como ejemplos de lo que Gadamer entiende por "prejuicios obstaculizantes".

28 VyM, p. 367; WuM p. 302.

todos los prejuicios. El disgusto de Gadamer con esta convicción ilustrada no es sólo en virtud de que es ilusoria, como es evidente para cualquiera que observe la historia de las ideas desde la Ilustración hasta nuestros días: los intentos de trascender o cancelar nuestra historicidad han sido una ocasión para que, habiéndole cerrado la puerta a la historia ésta entrara por la ventana. El prejuicio ilustrado es, además, costoso: sobre el mismo se edifican contraposiciones excluyentes, como la oposición entre tradicional o histórico, por un lado, y racional, por el otro. Debido a que somos seres esencialmente históricos, en mucho, o acaso en todo, de lo que nos parece racional encontramos finalmente mezclada la historia y la tradición, de modo que si nos atenemos estrictamente a esta contraposición la racionalidad se convierte en un ideal inalcanzable, siempre luego de un tiempo nos veríamos obligados a revisar nuestro juicio diciendo que, aunque estábamos inclinados a calificar a una actividad como racional, ésta *no era realmente racional*. Empero, vistos desde otra óptica, los mismos ejemplos muestran que no todo lo relacionado con la historia y la tradición es una exhibición de desorden y caos, ya que por alguna razón nos sentimos inclinados a considerarlos ejemplos de actividades racionales.[29]

Ahora bien, el hecho de que toda compresión comience con la proyección de prejuicios es una instancia de una estructura que, de acuerdo con los análisis de Husserl y Heidegger de los que Gadamer se hace eco, vale para la comprensión en general. Percibir una cosa material como tal implica percibirla en el marco de un proyecto de la misma. Percibir una cosa en el marco de un proyecto quiere decir que la cosa como tal tiene necesariamente más aspectos, accesibles desde otras perspectivas y a los que podría eventualmente referirme, de los que se revelan a mi percepción y perspectiva actual. Al leer una novela policial lo hacemos con en el marco de cierta comprensión del género literario en el que ésta se inscribe, por lo cual, de un modo más vago o más preciso, tenemos expectativas acerca de la manera en que la misma podría continuar. Para los propósitos de este trabajo es importante señalar que estos prejuicios pueden caracterizarse como históricos, en la medida en que testimonian a la vez la precedencia del lenguaje, instituciones, cultura, tradición, etc. y nuestra inserción en los mismos de una manera inicialmente pasiva. Estos prejuicios se manifiestan

29 En la nota 20 se analiza el impacto que ha tenido el hallazgo de elementos históricos y tradicionales en la filosofía de la ciencia del siglo XX.

en el tipo de preguntas con el que nos acercamos a los fenómenos estudiados, y claramente también en el hecho de que los fenómenos estudiados sean esos y no otros.

El aporte específico de Gadamer consiste en destacar, para provecho del conocimiento histórico, que dado que ésta es una estructura indispensable de la comprensión en sus diferentes niveles, es necio ver en los mismos únicamente la expresión de la subjetividad arbitraria del investigador. Ellos, los prejuicios, son en realidad la condición de posibilidad de la comprensión; la distinción entre prejuicios correctos y prejuicios arbitrarios es una cuestión posterior. Dicho de otra manera, la pertenencia a una tradición es una condición de posibilidad de la comprensión.

Vale la pena mencionar aquí una posible confusión que podría presentarse. Una vez reconocido el aspecto anticipatorio de la comprensión, alguien podría replicar que esto no representa un obstáculo serio para la obtención de objetividad en la comprensión. Dado que la objetividad se define como intersubjetividad, si pudiéramos controlar nuestras anticipaciones, haciéndolas explícitas y más o menos homogéneas para todos los intérpretes, estaríamos en el camino de constituir una disciplina objetiva de la comprensión. De la misma manera en que en general nos ponemos de acuerdo en la percepción de una cosa material, porque nuestras anticipaciones son homogéneas, podríamos obtener un grado aceptable de consenso en cuanto a la validez de las interpretaciones.

La respuesta de Gadamer frente a este tipo de proyecto sería, por una parte, señalar que ubica en un mal lugar la analogía con la percepción de la cosa material; hay un lugar para la misma, sólo que no éste. Por otra parte, señalarnos que hay algo ilusorio en la idea de que podamos controlar metodológicamente nuestras anticipaciones, ya que esta idea pasa por alto el hecho de que:

> …nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento.[30]

Estas respuestas tienen su valor pero ahora, más que establecer y discutir su alcance, importa señalar la que me parece ser la cuestión central: la dife-

30 VyM, p. 348; WuM p. 285.

rencia de propósitos en el interés que tenemos en el arte y la tradición, y el interés que nos lleva al conocimiento de la naturaleza.[31] Y Gadamer llama la atención sobre este aspecto recordándonos que el significado básico de comprender es comprenderse, entenderse, estar o llegar a estar de acuerdo. La hermenéutica con base en el romanticismo invirtió los términos haciendo de la comprensión de la opinión de otro en tanto que opinión un aspecto general cuando en realidad sólo es, y sólo puede ser, un fenómeno excepcional. Gadamer utiliza una expresión técnica para esta idea: "anticipación de la perfección" (*Vorgriff der Vollkommenheit*). Esta noción implica tanto anticipar la perfección formal como la verdad material de lo dicho.

Esto significa que partiendo de la comprensión como proyecto de acuerdo podemos llegar, a partir del fracaso del mismo, a determinar las circunstancias en las que tenemos que comprender la opinión de otro en tanto que mera opinión o parecer subjetivo. Pero la recíproca no vale. Algo análogo tiene en mente Wittgenstein cuando destaca que la que la duda presupone la certeza, de manera que una duda universal, "una duda que dudara de todo", dejaría de tener sentido al hacer trastabillar los presupuestos de su posibilidad.[32] Comprender significa primariamente entenderse, acordar, participar en una verdad común, y sólo excepcionalmente, comprender la opinión de otro.[33] O, dicho de otra manera, el intento de comprender la opinión de otro como la peculiaridad de un tú, independientemente de su validez objetiva, surge a expensas del fracaso del intento, necesariamente más abarcante y más básico, de llegar a un acuerdo acerca de lo dicho. Y es aquí donde la pertenencia del investigador a una tradición adquiere su sentido positivo de una manera más clara. Cuando mencionamos la estructura anticipatoria de la comprensión señalamos que la pertenencia a una tradición y los prejuicios operan en la selección de un tema a través del interés en el mismo. De acuerdo a Gadamer esta condición, estar interesado por el propio

31 Ver VyM, p. 11.

32 *Sobre la certeza* § 115, ver también 24, 55, 56 y 519.

33 Este aspecto de la filosofía de Gadamer ha motivado comparaciones con la filosofía de Donald Davidson, véase Couzens Hoy, David "Post–Cartesian Interpretation: Hans–Georg Gadamer and Donald Davidson" y McDowell, John "Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism". Las condiciones de la comprensión de la opinión qua opinión (es decir haciendo abstracción de su validez) son análogas a las condiciones de acuerdo a las cuales, según Davidson, podemos descubrir creencia erróneas.

asunto o tema, es “la primera de todas las condiciones hermenéuticas”.[34] El interés por el asunto trae aparejado la disposición a dejarse decir algo por el mismo, apareja la apertura necesaria para dejarse decir algo por el texto. Debido a que se trata de una condición de posibilidad de la comprensión, la misma es, en cierto sentido, una condición eterna de la comprensión, pertenece al ámbito de aquello que “más allá de nuestro querer y hacer”[35] ocurre con nosotros cuando comprendemos. Esta condición encontró, en la hermenéutica jurídica y en la hermenéutica teológica, un reconocimiento institucional como el momento de la aplicación. Por ello Gadamer propone a éstas como modelos, no en el sentido de que debamos mirar a las mismas para saber qué es lo que tenemos que hacer, sino en el sentido de que, observando a las mismas, podemos tomar conciencia de los rasgos generales de la comprensión, de cuanto hay en ella de acontecimiento, cómo así también de cuáles son sus propósitos y consecuencias. La hermenéutica jurídica es tal vez el modelo más claro. En el caso del juez, la compresión no es un evento independiente, sino que ocurre con y en el juicio sobre un caso particular. Y la propia decisión del juez, en la medida en que es una interpretación de la ley, no permanece aparte de la ley misma, sino que se integra a la propia realidad normativa de la ley. Este aspecto también está reconocido institucionalmente bajo el nombre de jurisprudencia. La ley se va desarrollando con las diferentes aplicaciones que se hacen de la misma. La situación de un juez es tal que su propia comprensión de la ley se refiere al texto o al enunciado de la ley, cuando lo hay, pero está también afectada por la realidad histórica de la ley que constituyen las diferentes aplicaciones de la misma y por la propia historia en general en todo aquello que excede a la propia ley en cuestión e incluso al derecho. Falta agregar, para que la presentación sea un poco menos esquemática, que, en la opinión de Gadamer, esta afección se verifica tanto si el juez se refiere explícitamente a algunas de las aplicaciones pasadas como si no lo hace. Si este modelo ilustra nuestra

34 VyM, p. 364. La frase a la que nos referimos es “Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto”; el original es “Die esrte die aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Vorverständnis, das im Zu–tun–haben mit der gleichen Sache entspringt.” p. 299, la traducción inglesa es: “Hence the most basic of all hermeneutics preconditions remains one’s own for understanding, which comes from being concerned with the same subject.” p. 294
35 Ver VyM, p. 10 “Prólogo a la segunda edición”, para una afirmación explícita acerca de la intención trascendental de la obra.

situación como intérpretes y si la hermenéutica filosófica facilita la tarea de la interpretación–comprensión, lo hace como dice Gadamer respecto de la ética de Aristóteles, ayudando a la conciencia moral "a ilustrarse a sí misma a través de la aclaración de los grandes fenómenos";[36] no proporcionándonos herramientas para lograr un mejor dominio de una tarea, sino a través de un acercamiento más honesto a una tarea que no podemos dominar. Otra cosa sería contradictoria con la naturaleza del saber moral que requiere, ineludiblemente, la búsqueda de consejo en uno mismo y con la naturaleza de la experiencia hermenéutica que apunta a la comprensión de un asunto. Lo que busca la hermenéutica filosófica es que tomemos conciencia de estar afectados por nuestra situación histórica.

Veamos ahora con un poco más de detalle algunas de las características recién mencionadas. Gadamer sostiene:

> La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero, en nuestra relación con la tradición, esa relación está sometida a un proceso de continua formación.[37]

La comprensión de los fenómenos históricos comienza con la proyección de prejuicios. Los textos se manifiestan siempre a través de diferentes prejuicios históricos, en diferentes momentos, son vistos, como quien dice, siempre a través de una luz diferente. De allí que el propósito de las ciencias históricas no sea la ratificación de las interpretaciones previas por la vía de la repetibilidad de las mismas desde diferentes perspectivas, sino "abrir" o iluminar nuevas dimensiones de los fenómenos estudiados. El proceso de anticipación–proyección no es autoconfirmatorio, en el sentido de que las expectativas se ratifiquen por sí mismas, sino que es un proceso que toma la forma de un círculo, dónde desde las anticipaciones generales de sentido nos acercamos a las partes del objeto comprendido y desde éstas hacemos más concreta, o bien modificamos, nuestra concepción del todo. Dado que la interpretación es una de las formas de relación con la tradición, la misma está constantemente en elaboración.

Ahora bien, para que el texto interpretado pueda decirle algo al intérprete éste debe reconstruir el objeto en su alteridad. Gadamer utiliza la metáfora de

36 VyM, p. 385; WuM p. 318.
37 VyM, p. 363; WuM p. 298.

los horizontes. La comprensión debe construir o proyectar el horizonte del texto. La proyección del horizonte del texto es inseparable de la conciencia de la propia historicidad. La historicidad debe elevarse, en la interpretación, a conciencia de la historia efectual (*wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein*). Como ya mencionamos en el caso de juez, la conciencia de la historia efectual no se realiza como un acto reflexivo del pensador frente al fuego, sino que se realiza en la actividad de la interpretación. Es en la actividad de la interpretación, a partir de la revisión de los proyectos iniciales, donde el intérprete descubre la inadecuación de algunos de sus proyectos. En este proceso de proyección–revisión va constituyéndose simultáneamente la alteridad del objeto comprendido e ineludiblemente tiene lugar una ganancia en la autocomprensión del intérprete. Ocurre que lo muy cercano no es más fácil de percibir que lo muy lejano, puede incluso que sea más difícil. Piénsese, por ejemplo, en lo difícil que sería para los peces tener un concepto del agua, o para los habitantes de la caverna platónica tener un concepto de las sombras. En la misma situación nos encontramos en relación a nuestros prejuicios mientras estos no son desafiados por algún tipo de contraste. En la interpretación se construyen, simultáneamente, la alteridad del objeto interpretado y la autocomprensión histórica del intérprete. Como mencionamos, la interpretación comienza a partir de ciertos proyectos y va articulándose a través de sucesivas revisiones de ese proyecto inicial. Lo que descubrimos en el curso de estas revisiones son prejuicios, precomprensiones que, vale la pena recordarlo, son como un dato primario que constituye la sustancia de nuestra vida presente. Hay una relación interna, podríamos decir, entre la construcción de la alteridad del objeto y la conciencia de la propia situación hermenéutica.

En consecuencia, los fenómenos históricos existen a través de las diferentes comprensiones que han recibido por parte de los contemporáneos y de la tradición histórica de comprensión de los mismos. En este sentido, un fenómeno histórico, o un texto, incluye en su significado a sus efectos, puesto que éstos, que son su modo de existir, no se distinguen del mismo. Los fenómenos históricos son como una cebolla, y buscar el fenómeno histórico en sí sería tan erróneo como si, retirando una tras otra las capas de una cebolla, llegáramos a creer que al retirar todas las capas vamos a encontrar la verdadera cebolla. Así como debemos constatar que la cebolla sólo existe en sus capas, debemos comprender que los fenómenos históri-

cos sólo existen en sus efectos. Al encontrarnos con los mismos, tenemos oportunidad, a través del contraste, de tomar conciencia de nuestros propios prejuicios. En este sentido se comprende que Gadamer, a diferencia de la tradición hermenéutica que presentamos en esquema, valore positivamente la distancia temporal.[38] La distancia temporal no es un obstáculo, una barrera infranqueable que nos separa de nuestro objeto. Por el contrario la distancia temporal es una condición positiva del despliegue de la variedad de aspectos de un fenómeno y de la posibilidad de autocomprensión que encontramos en el mismo.

Tal vez el mejor modelo que podemos ofrecer de la idea de la comprensión que se forma Gadamer sea el de la percepción de la cosa material en la fenomenología.[39] Un fenómeno histórico, lo mismo que una cosa material, se revela a través de sus múltiples aspectos, como la totalidad, nunca alcanzada, de los mismos. En la interpretación histórica encontramos el despliegue de los aspectos que pertenecen a la cosa comprendida. Parece evidente que a la manifestación de un fenómeno histórico se le añade una irreversibilidad que no está presente en la percepción de la cosa material, en la que siempre podemos, a través de un desplazamiento espacial, volver a la perspectiva desde la que se reveló uno de sus escorzos. Este es el obstáculo que la hermenéutica clásica encontraba en la distancia en el tiempo. Pero esta "limitación" en el fenómeno histórico es también la condición de posibilidad de que el mismo se revele con alguna profundidad. No hay otra cosa que la distancia en el tiempo –que implica cambio de perspectiva, de prejuicios, una diferente afección histórica– que pueda cumplir en relación

38 En su revisión de las ideas expuestas en *Verdad y método*, Gadamer sostiene que en realidad la distancia temporal debería verse como un caso especifico del fenómeno hermenéutico más general de la distancia. La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad de un diálogo sostenido en una misma lengua en el que los participantes construyen simultáneamente la alteridad del otro reconociendo sus ideas preconcebidas como algo que les impedía con la fuerza de su evidencia una asimilación ingenua de lo ajeno a lo propio. Ver "Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica".

39 Robert Sokolowski señala que el modelo ontológico con el que Gadamer describe a la obra de arte en el que "La identidad es de un orden diferente que las apariencias a través de y en las que ésta se presenta" es el mismo que el de la constitución de la cosa material en el fenomenología de Husserl. Gadamer mismo utiliza este modelo para ilustrar la relación que las diferentes lenguas en tanto concepciones del mundo guardan con el "mundo en sí". Ver también VyM pp. 352–353; WuM p. 288–289 y Martin Kusch *Language as Calculus and Language as Universal Medium*, p. 246.

a un fenómeno histórico el rol que los desplazamientos espaciales cumplen en relación a la cosa material. La cosa que percibo, para ser una cosa, debe contener necesariamente aspectos o propiedades que no se revelan a mi percepción: lo que es visto desde *aquí* puede también ser visto desde *allí*. Cuando este supuesto no se cumple, tenemos el concepto de una apariencia pero no el de una cosa. Sin embargo, la irreversibilidad en cuestión no es tan absoluta como podría parecer. Siempre es posible, a través de un proceso como el descrito, que implica simultáneamente construir la alteridad del objeto y lograr una compresión de la situación hermenéutica, alcanzar diferentes perspectivas a través de las cuales el fenómeno se ha revelado.

La pregunta que surge inmediatamente es la de si Gadamer, al cuestionar el vínculo entre interpretación correcta y objetividad, no está abriendo la puerta a un relativismo en el que todo vale, en el que toda interpretación vale lo mismo que cualquier otra. Al cuestionar la necesidad de la noción de objetividad, Gadamer parece haberse puesto en una situación en la que todo lo que me parece correcto es por ello mismo correcto, una situación en la que hablar de interpretación correcta o incorrecta deja de tener sentido ¿tiró Gadamer al bebé junto con el agua de la bañadera?

En mi opinión, la respuesta es negativa. Al cuestionar la idea de una interpretación objetiva Gadamer abandonó la idea de que haya una única interpretación correcta, es decir puede haber una serie amplia, e incluso indefinidamente amplia, de interpretaciones correctas en igual o diferentes grados. Sin embargo, este paso no es equivalente a decir que no podemos hacer lugar para la idea de interpretación incorrecta, a menos que implique que cualquier interpretación es correcta. Hay ilustraciones triviales de la situación en la que la admisión de una multiplicidad de respuestas correctas no equivale al abandono de la noción de error. Uno de esos ejemplos podría ser la ecuación matemática "X es mayor que 2" que puede resolverse correctamente con múltiples valores, pero ello no impide que pueda responderse incorrectamente.

Joel Weinsheimer ha sugerido que, en el caso de a interpretación de la obra de arte, el patrón de corrección de la misma requiere gusto, juicio y sentido común.[40] Creo que la observación de Weinsheimer nos da la pauta

40 Ver *Weinsheimer, Joel, Gadamer's Hermeneutics: a Reading of Truth and Method*, p. 111.

de una respuesta muy interesante si lo conectamos con la siguiente observación de Gadamer:

> Es claro que este cierto sentido [el gusto] hace falta siempre que existe una cierta referencia a un todo sin que este todo esté dado como tal o pensado con conceptos de objetivo y finalidad: de este modo el gusto no se limita en modo alguno a lo que es bello en la naturaleza y en el arte, ni a juzgar sobre su calidad decorativa, sino que abarca todo el ámbito de costumbres y conveniencias. Tampoco el concepto de costumbre está dado nunca como un todo ni bajo una determinación normativa unívoca.[41]

Evidentemente, cuando tratamos con fenómenos normativos del tipo de la costumbre tenemos que arreglárnoslas con un fenómeno que no determina cuál es la respuesta correcta de una manera unívoca. Adecuarnos a las exigencias normativas de la costumbre requiere de nosotros una complementación productiva, complementación que puede llevarse a cabo de maneras muy diferentes. Sin embargo, hay que destacar dos cosas. Por un lado, que fenómenos como la costumbre no excluyen de ninguna manera la posibilidad de error. Quien se adecue a lo acostumbrado de una manera muy literal, haciendo lo mismo que lo acostumbrado en algunos de los sentidos posibles, podría estar haciendo algo erróneo. Para seguir de manera relevante la costumbre se requiere gusto, un gusto que se adquiere justamente por haber sido introducido en la costumbre de un modo práctico o prerreflexivo. Podemos seguir la costumbre porque hemos sido acostumbrados. Por el otro, lo mismo que señalamos para las decisiones del juez vale para la costumbre, las complementaciones productivas del fenómeno de la costumbre, las interpretaciones de la costumbre, son vistas, no como algo diferente al fenómeno de la costumbre sino como parte del fenómeno que nos interpela normativamente.

Pero la observación de Weinsheimer tiene carácter general. La comprensión de un fenómeno histórico, o de una obra de arte, guarda con las interpretaciones pasadas una relación semejante a la que se establece entre una conducta actual y las conductas pasadas que constituyen la costumbre. Véase por ejemplo:

> Aquí [en la interpretación artística] no se da una coexistencia arbitraria, una simple variedad de acepciones; al contrario, por el hecho de que unas cosas

41 VyM, p. 70; WuM, p. 43–44.

> están sirviendo de modelo continuamente a las siguientes, y por las transformaciones productivas de éstas, se forma una tradición con la que tiene que confrontarse cualquier intento nuevo.[42]

La pauta normativa en el caso del arte no se distingue esencialmente del fenómeno de la costumbre. Ello implica que, si bien no hay una determinación normativa unívoca, una interpretación correcta, tampoco es cierto que haya una libertad tan indeterminada que haga colapsar las nociones de interpretación correcta e incorrecta. La interpretación correcta se ubica en el espacio intermedio entre la arbitrariedad y la completa determinación. Por ello, producir y reconocer la interpretación correcta requiere de gusto, una capacidad inespecificable metodológicamente, un testimonio de nuestra afección histórica. Y, así como la costumbre es la persistencia del pasado en el presente, las interpretaciones pasadas, aunque dependientes de perspectivas a las que no podemos acceder desplazándonos en el tiempo, ellas son, sin embargo imprescindibles para la tarea hermenéutica de construir la alteridad del texto (obra de arte, tradición, etc.), esto es para la tarea de la reconstrucción histórica.

Sin embargo, dado que la reconstrucción histórica ocurre en el marco de la compresión cuyo propósito central es, como dijimos, entenderse sobre el asunto, ella cumple la función de destacar la alteridad del texto y posibilitar la autoconciencia de nuestra situación hermenéutica, pero no excluye que cuando comprendemos lo hagamos de modo diferente, puesto que habla cada vez de modo diferente a alguien diferente.

Conviene, para concluir, hacer un recuento de las consecuencias del rechazo gadameriano de la exigencia de objetividad para la interpretación. En primer lugar, parece claro que el rechazo de la validez intersubjetiva de la interpretación que mencionamos tiene que tener sus matices. Implica claramente el rechazo de que haya interpretaciones vinculantes para cualquiera, interpretaciones que sea compulsivo aceptar como correctas. Sin embargo, parece necesario reconocer que de todas maneras la intersubjetividad desempeña un papel en el reconocimiento de interpretaciones arbitrarias.[43] El

42 VyM, p. 164; WuM, p. 124.

43 Gadamer es suficientemente explícito en relación a que no considera que su hermenéutica sea un alegato a favor de borrar la noción de interpretación arbitraria. No, al menos por cuanto se refiere en reiteradas ocasiones en VyM a la distinción 'correcto–arbitrario'

acuerdo intersubjetivo desempeña allí claramente un rol. Quedan abiertas cuestiones como ¿quiénes son los sujetos relevantes de este acuerdo?[44] Por otra parte, ¿qué papel desempeña el acuerdo intersubjetivo para el ámbito de las múltiples interpretaciones aceptables? Hemos descartado que las mismas deban ser aceptadas intersubjetivamente. Pero Gadamer señala que las interpretaciones, en virtud de su carácter lingüístico, están esencialmente referidas a otros.[45] En esto son como los juicios de gusto kantianos que sin ser demostrables son, sin embargo, generalizables. Este carácter lingüístico de las interpretaciones introduce la intersubjetividad, en el sentido de que es esencial a las mismas que puedan ser intersubjetivamente válidas. Hay interpretación para nosotros en lo que consideramos seriamente como propuesta o como tarea.

---

en relación a la interpretación. Ver especialmente VyM p. 249; WuM p. 198, pero también VyM, pp. 164, 332 y 477; WuM, pp. 124, 271 y 401.

44 Con esta pregunta deseo llamar la atención sobre una tensión que encuentro en el análisis de Gadamer de nociones como la de gusto. El gusto es visto como una sensibilidad que fundamenta la pertenencia a una comunidad. Porque tienen gusto, o sentido común, los miembros de una comunidad acuerdan a grandes rasgos sobre lo que es correcto. De esta manera la noción de gusto adquiere un carácter profundo, pero no es mucho lo que podemos saber del mismo, ya que el gusto es un saber sin poder decir. Me pregunto, ¿no sería conveniente invertir la relación? Es decir, hacer del gusto una consecuencia más que un fundamento del estatus social. Decir que, si no acordamos a grandes rasgos en lo que es correcto, entonces se infiere que no tenemos gusto. Extrapolo deliberadamente la estructura de la "solución escéptica" propuesta por Kripke a la paradoja wittgensteniniana de las reglas. (ver su *Wittgenstein reglas y lenguaje privado*, México, UNAM, 1989.)

45 Ver VyM, p. 477; WuM p. 401.

CAPÍTULO 1

Acerca del carácter trascendental del pensamiento gadameriano y las experiencias sobre las que se ejerce la reflexión trascendental

Gadamer comienza *Verdad y método* con una declaración de propósitos. El más importante de estos es, sin lugar a dudas, la explicación de porqué a su hermenéutica le conviene la denominación "filosófica". Para explicarse reconoce la afinidad de sus planteos con la intención básica del pensamiento kantiano. De este modo pretende diferenciar a la hermenéutica filosófica de la hermenéutica preceptiva o metodológica. Una hermenéutica preceptiva se pregunta ¿qué debo hacer para comprender? Por el contrario para la hermenéutica filosófica la pregunta básica, análoga a las preguntas kantianas, es ¿cómo es posible la comprensión? Gadamer precisa un poco este punto señalando: "mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que deberíamos hacer, sino lo que ocurre con nosotros más allá de nuestro querer y hacer".[46]

El modo clásico de exponer el pensamiento kantiano es identificar en primer lugar los objetos sobre cuya condición de posibilidad se indaga. Es decir que el punto de partida son algunos datos ciertos (considerados como tales), a partir de los cuáles se razona de un modo regresivo, dirigiéndose hacia los requisitos implicados en la posibilidad de los mismos, es decir, lo que necesariamente tiene que ocurrir dado que estos datos son el caso.[47] La

46 VyM p. 10.
47 Sobre este punto véase Charles Taylor "La validez de los argumentos trascendentales".

seguridad con que conocemos estos requisitos depende de la seguridad con que conocemos los datos que son el punto de partida de la reflexión. Así como las críticas kantianas toman como punto de partida algunos datos que se consideran establecidos más allá de toda duda, como la existencia de juicios sintéticos *a priori* en la ciencia de la naturaleza, la validez incondicional de la ley moral, o la existencia de juicios con una pretensión de validez universal ligados al sentimiento de placer; nosotros intentaremos caracterizar los datos u objetos por cuya posibilidad se pregunta Gadamer.

Consideremos primero la respuesta propuesta por un comentarista de la obra de Gadamer. De acuerdo a Javier Hernández Pacheco, el hecho que Gadamer se propone explicar es la necesidad de la interpretación. Así este autor señala:

> Toda la obra de Gadamer se dirige a dar una explicación del hecho, mil veces constatado, según el cual la lectura de un texto o un mensaje no producen inmediatamente su comprensión. Se trata, en definitiva de explicar porqué se hace necesaria además la "interpretación" de lo que en toda comunicación se transmite. El entender no es entonces, repito, algo inmediato, sino el resultado de un esfuerzo hermenéutico.[48]

Esta propuesta nos parece, en diferentes aspectos, problemática. En primer lugar porque presenta a la comprensión como una actividad mediada *siempre* por la interpretación en tanto que actividad llevada a cabo reflexivamente por el sujeto. La comprensión sería el resultado de un esfuerzo llamado interpretación. Uno debería decir, cuando menos, que una conclusión de este tipo no concuerda con toda la evidencia textual de que disponemos. Gadamer tiende a presentar la comprensión como una forma de efecto, como parte de lo que él llama "el acontecer de la cosa misma". Además, al desarrollar la noción de círculo hermenéutico, Gadamer incluye las consideraciones del § 31 de *El ser y el tiempo* donde Heidegger señala que la tarea de la interpretación descansa en un ver y tener previos. Esto significa que la interpretación como tarea, como esfuerzo, descansa sobre una comprensión de un orden diferente (precomprensión).

48 *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica.* p. 229.

De todos modos hay que reconocer que Gadamer sostiene explícitamente que toda comprensión es interpretación.[49] ¿Se trata de una contradicción? Gadamer dice expresamente que toda comprensión es interpretación, y entonces parecería que Hernández Pacheco lleva la razón, pero hemos puntualizado que más allá de lo que Gadamer afirma explícitamente hay pasajes importantes que van en otro sentido. La cuestión parece ser que Gadamer afirma una cosa e implica otra. Si esto es así, entonces se contradice.

Pero tal vez podamos zanjar el problema a través de una distinción. Cuando percibo, mi percepción es una articulación entre otras de la situación percibida. Sin embargo, yo mismo no interpreto, no hay ninguna actividad mía que sea referir los datos sensoriales a un concepto para constituir la cosa percibida. No hay "esfuerzo" hermenéutico alguno. Es posible que posteriormente, adoptando la postura de un psicólogo o un fenomenólogo, pueda dedicarme al estudio de la percepción, acaso motivado por un malentendido (p. e. un caso en el que los sujetos enfrentados a la misma situación dan cuenta de la misma de manera radicalmente diferente). Al adoptar una posición reflexiva puedo caer en la cuenta de que algunas situaciones perceptivas presentan la posibilidad de diferentes articulaciones: un espejismo en la ruta parece ser un charco de agua, pero también puedo esperar que al acercarme el agua que veo se desvanezca; los hombres que veo desde mi ventana podrían ser solamente autómatas, como sostenía Descartes. Así, desde la posición reflexiva, llegamos a la conclusión de que la percepción es articulación. Esto es, que su estructura general es la de "ver como" o, a fin de cuentas, que toda percepción es interpretación. Sin embargo el hecho de que el sujeto tenga, a veces, la posibilidad de optar entre varias articulaciones perceptivas (interpretaciones), no se sigue que en toda percepción tenga lugar una comparación o elección. Si toda percepción es articulación, podemos distinguir los casos en que dicha articulación ocurre de modo explícito, como el caso en que me pregunto, como lo hacía Descartes en la segunda *Meditación metafísica*, ¿son hombres o autómatas los que observo por mi ventana?, un caso para el que el cine de ciencia ficción ha imaginado contextos relevantes, por un lado, y los casos en los que la articulación es implícita y que sólo se revela como interpretación desde una posición

49 VyM, p. 467; WuM, p. 392.

reflexiva.[50] Si entendemos de este modo que la articulación perceptiva es interpretación, podríamos hablar entonces de una interpretación explícita, y de una implícita, o de una interpretación subjetiva, la que el sujeto lleva adelante explícitamente, con esfuerzo, y una interpretación objetiva, que de hecho se da sin que el sujeto responda por ella, motivada tal vez por factores culturales o biológicos. Esta distinción aparece en algunos filósofos anglosajones que prefieren reservar la noción de interpretación para lo que aquí denominamos interpretación explícita.[51]

En consecuencia, sostener, como Hernández Pacheco, que toda comprensión es el resultado de un esfuerzo hermenéutico implica sostener que toda comprensión está mediada por la interpretación subjetiva o explícita. Vincent Descombes ha mostrado, haciéndose receptor de planteos wittgensteinianos y davidsonianos, que la sentencia, clásica en la tradición hermenéutica, "toda comprensión es interpretación" conduce a una regresión infinita si lo que se pide es que cada comprensión esté mediada por una interpretación expresa (traducción), ya que aceptada la sentencia, la propia traducción requeriría a su vez una nueva traducción y así hasta el infinito.[52] La distinción que señalamos parece solucionar este problema y está en conformidad con otras tesis generales de Gadamer como la caracterización de la comprensión como

---

50 Alfred Hitchckok ha proporcionado un interesante ejemplo en la película *La ventana indiscreta*, en la que el mismo fotograma del actor principal aparece en un caso sonriente luego de haber contemplado como bajan a un perrito en un cesto, y en otro caso como libidinoso luego de haber contemplado a la bailarina que vive en el edificio de enfrente. Cuando disponemos de esta información podemos adoptar la posición reflexiva y decir que interpretamos de diferente manera la expresión del rostro en cada caso. Ver François Truffaut *El cine según Hitchckok*. p. 204.

51 Véase John Searle *La construcción de la realidad social* p. 145 Th. Kuhn "Posdata" en *La estructura de las revoluciones científicas*, Ludwig Wittgenstein *Philosophical investigations* § 201 y segunda parte, pp. 195– 205; una distinción similar se encuentra también en Ágnes Heller "De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales" en Heller y Fehér *Políticas de la postmodernidad*, p. 69; Joel Weinsheimer discute este problema en "Gadamer's Metaphorical Hermeneutics" en *Gadamer and Hemeneutics* , Silverman (ed.) p. 190.

52 Véase Vincent Descombes "The interpretative text" en *Gadamer and hermeneutics* Silverman (ed.). Descombes postula una explicación genética del dictum hermenéutico "Toda comprensión es interpretacion" a través de la relación que los representantes más notorios de esta tradición (Nietzsche, Heidegger, Gadamer) mantuvieron con los estudios clásicos y filológicos en los que el establecimiento de un texto para su interpretación es ya una tarea interpretativa en todo su sentido.

una forma de efecto y la necesidad trascendental de una comprensión previa expresada en el círculo hermenéutico.

Para concluir, entonces, es cierto que Gadamer sostiene que toda comprensión es interpretación, pero lo hace con un énfasis diferente al que propone Hernández Pacheco. Gadamer destaca que la comprensión de una lengua como realización vital, esto es, el dominio de una lengua que cada uno de nosotros tenemos en tanto hablantes nativos, no supone ningún *proceso* interpretativo y que este tipo de dominio o comprensión constituye un modo de acuerdo que es una condición previa para cualquier acuerdo ulterior.[53] Por ello entendemos que la manera en que Gadamer suscribiría a la idea de que "toda comprensión es interpretación" sería señalar que toda comprensión opera a través de énfasis y cegamientos que pueden, o no, hacerse explícitos. Esto vale incluso, reiteramos, para los casos de comprensión inmediata:

> ...también en estos casos de comprensión [inmediata y sin interpretación expresa] tiene que ser posible la interpretación. Pero esto significa que en la comprensión está contenida potencialmente la interpretación, la cual simplemente confiere a aquella su condición de explicitud. En consecuencia la interpretación no es un medio para producir la comprensión, sino que se introduce por sí misma en el contenido de lo que se comprende.[54]

Este rodeo no nos dispensa, claro, de ofrecer nuestra propia respuesta. ¿Cuáles son los 'datos' sobre los que se opera la reflexión trascendental gadameriana? De acuerdo a nuestra interpretación, los datos de los que parte la reflexión gadameriana son *experiencias* o realizaciones de la comprensión. Gadamer menciona, ya en la Introducción, ciertas "…formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica".[55] Los datos de partida son entonces experiencias en las que algo se presenta como evidente, es decir, experiencias que proporcionan o parecen proporcionar un conocimiento, y que no responden a la característica propia de la metodología de la ciencia moderna de ser experiencias repetibles por cualquier sujeto[56] y a la comu-

53 VyM p. 463; WuM, p. 388.
54 VyM p. 478; WuM, p. 402.
55 VyM p. 24; WuM (XXVI).
56 Gadamer retoma la crítica husserliana a la parcialidad inherente a la idealización que está a la base de la formación de la experiencia científica. Las experiencias que Gadamer

nicación expresa. También en la "Introducción" Gadamer destaca que el ámbito privilegiado en el que ocurren estas experiencias es el encuentro con la tradición:

> Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades ¿Qué clase de conocimiento es este y cuál es su verdad?[57]

Dentro de este extenso campo que es el encuentro con la tradición, Gadamer destaca dos ámbitos, la experiencia de la filosofía y la experiencia del arte, tal vez porque considera que en estos casos estas experiencias se exhiben de manera ejemplar.

En el caso de la experiencia de la filosofía Gadamer destaca un hecho que, según su perspectiva, la distingue del patrón de conocimiento propio de las ciencias naturales y señala a las "humanidades" como un dominio de conocimiento con características propias. El hecho que señala Gadamer es la insustituibilidad de las fuentes frente a los manuales de filosofía:

> No hay más remedio que admitir que en la comprensión de los textos de estos grandes pensadores (los clásicos de la filosofía) se conoce una verdad que no se alcanzaría por otros caminos, aunque esto contradiga el patrón de investigación y progreso con el que la ciencia acostumbra a medirse. [58]

Por su parte, la experiencia que se hace en la obra de arte se encuentra en la misma oposición con la explicación científica y, podemos suponer, con su plasmación lingüística. Por ello:

> …la investigación científica que lleva a cabo la llamada ciencia del arte sabe desde el principio que no le es dado ni sustituir ni pasar por alto la experiencia del arte. El que en la obra de arte se experimenta una verdad que no se alcanza por otros caminos es lo que hace al significado filosófico del arte, que se afirma frente a todo razonamiento. Junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo para que la conciencia científica reconozca sus límites.[59]

---

se propone analizar son experiencias en un sentido previo a su constitución científica. Ver Verdad y método p. 422. Véase también Edmund Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991 y Carla Cordúa. *Verdad y sentido en La Crisis de Husserl.*

57 VyM p. 23; WuM (XXV).

58 VyM p. 24; WuM (XXVI).

59 VyM p. 24; WuM (XXVI).

Vale la pena caracterizar con un poco más de detalle estas experiencias y su contraste con la experiencia en el sentido de la ciencia moderna. Lo primero es, entonces, ¿qué significa decir que son experiencias en un sentido diferente al de la ciencia moderna? Según dijimos, las experiencias que interesan a la ciencia son experiencias repetibles. Evidentemente nada aporta el testimonio de un investigador si no puede ser corroborado por otros investigadores. En este sentido una experiencia que tenga alguna relevancia en el ámbito de la ciencia no será nunca una experiencia casual, o algo que me pasó sin que yo sepa como me pasó. En todo caso, si esos accidentes aportan algo al desarrollo de la ciencia lo hacen en tanto que un efecto que puede ser controlado y producido finalmente a voluntad. Y este control implica que he podido transformar algo que ocurrió pasivamente en algo que produzco activamente.[60] Y no sólo habré de ser capaz de producir el efecto voluntariamente, sino que también seré capaz de decir a otros cómo pueden producir voluntariamente ese mismo efecto. Es decir, dominar voluntariamente la experiencia y enunciar las condiciones en las que se produce la experiencia son uno y el mismo proceso.

Parece que Gadamer lleva la razón al señalar que estas experiencias no agotan el ámbito de lo experimentable, aunque él mismo piense que la influencia de la ciencia moderna nos lleva a confundirnos al respecto. Sin ir más lejos, la experiencia accidental inicial del científico es una experiencia que tal vez no pueda repetirse. Lo que importa señalar es que, junto con la construcción de la noción de experiencia de acuerdo a los lineamientos señalados en el párrafo anterior, la ciencia moderna ha influido en nuestra concepción de lo que es real. De acuerdo a esta concepción lo real es lo que se puede experimentar de manera repetible. Lo que no se puede experimentar de manera repetible es ilusión o en todo caso no es algo real. Frente a esto Gadamer nos llama a ser más cautos a la hora de extraer nuestras conclusiones, ya que las experiencias en las que se interesa, y Gadamer intenta llamarlas "experiencias de la verdad", son el reverso de las experiencias científicas que acabamos de caracterizar: no son repetibles porque no son voluntarias y en consecuencia no podemos enunciarlas de una manera

60 Desde una tradición diferente a la de Gadamer el vínculo entre acción intencional y conocimiento causal ha sido estudiado en Hampshire *Thought and action*, cap. 1, y en von Wright *Explicación y comprensión.*

intersubjetivamente válida, e incluso obligatoria. El sentido en el que se resisten a la comunicación expresa consiste en la imposibilidad de señalar las condiciones bajo las que se produce la experiencia, lo que parece valer a priori para toda experiencia mientras esta es involuntaria. Muchas veces describimos las experiencias señalando las condiciones que las producen, el propio lenguaje está impregnado de esto, así hablamos del color naranja, lo que podría entenderse como una manera abreviada de decir, "la sensación de color que producen las naranjas". Una experiencia así está dominada y controlada voluntariamente. Sin embargo, el hecho de que no podamos decir bajo qué condiciones se produce una experiencia, no implica que no podamos hablar de lo que experimentamos. El problema que se presenta, es ¿pueden experiencias no controladas voluntariamente ser conocimiento, ser experiencias de algo real? Dejemos planteada esta pregunta para volver a la misma más adelante.

Retomando, ¿por qué el arte y la filosofía son ejemplos privilegiados? Probablemente la razón radica en que de estos ejemplos puede extraerse una determinación de las experiencias de la comprensión con más claridad que en el caso del conocimiento histórico, que es quizá el objetivo más importante de Gadamer: la experiencia de la verdad que nos ocupa no tiene la forma de una adecuación entre una representación mental y la realidad. Esta interpretación, si débil, se corrobora en el hecho de que la diferencia de las humanidades o las ciencias del espíritu con las ciencias naturales es presentada por Gadamer como una diferencia de objetivos de conocimiento.[61] La importancia que la cultura científica ha adquirido en nuestra sociedad es tan influyente que ha acabado por absorber todo el campo semántico de conceptos como saber, conocimiento, verdad, experiencia, realidad, etc. De manera que Gadamer considera necesario:

> …desarrollar desde este punto de partida un concepto de conocimiento y de verdad que responda al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica.[62]

61 "Lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento" VyM p. 12; WuM (XV).
62 VyM p. 25; WuM (XXVII).

Resumiendo: la determinación más segura que parece corresponder a estas experiencias (experiencia del arte, de la filosofía, de la historia, de la tradición) es la *evidencia*.[63] Se trata de una pretensión a la verdad que parece no acceder completamente al discurso, a menos no en la forma usual por la que una experiencia se hace repetible. La tarea de Gadamer es aclarar sobre qué base se asienta esta pretensión. Nuestro propósito en lo que sigue es, en primer lugar, analizar la recuperación de Gadamer de los conceptos humanistas de tacto (*Takt*), sentido común, gusto (*Geschmack*) y juicio (*Urteil* o *Urteilskraft*: capacidad o facultad de juzgar) tomando como guía esta caracterización de la noción de experiencia no científica. Sostendremos que son formas elementales de la comprensión y los verdaderos datos de la reflexión trascendental, cuya clave se encuentra en el concepto de capacidad de juicio. De esta manera, nuestra lectura subraya la importancia de la primera parte de *Verdad y método* para la comprensión de la obra como un todo y con ello se distingue de las líneas dominantes en la crítica gadameriana, que han encontrado más atractiva la segunda parte (el núcleo polémico del pensamiento de Gadamer y la tercera parte de la obra, referida al lenguaje).[64] Esto nos permitirá, además, abordar la crítica gadameriana a la subjetivización de la estética con Kant y mostrará a la vez cuáles son los problemas derivados de esta subjetivización de la estética que, en su opinión, hicieron imposible una adecuada autocomprensión de las ciencias del espíritu a finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

---

63 Por ejemplo en el caso de la tragedia el momento cognitivo se logra a través del efecto de la obra sobre el espectador, bajo la forma de una certeza "el *así es* es una especie de autoconocimiento del espectador, que retorna iluminado del cegamiento en el que vivía como cualquier otro" VyM p.179, WuM p. 137. Véase otra referencia a la evidencia y a la inmediatez con que se da la experiencia de la verdad en VyM p. 579; WuM p. 488–489.

64 Una muestra de esta tendencia puede tomarse a partir de dos de los libros más importantes que reúnen artículos críticos en torno a la obra de Gadamer: *Gadamer and Hermeneutics* H. Silverman (ed.) y *The Philosophy of Hans–Georg Gadamer*, L. Hahn (ed.).

CAPÍTULO 2

Las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico

Este capítulo cumple una función de enlace. En el mismo nos proponemos dos cosas. Por un lado, en la primera sección del mismo, mostrar cómo la reflexión sobre las características de las ciencias del espíritu llevan a Gadamer a indagar en la tradición humanista, que proporcionará los datos de la reflexión trascendental cuya estructura nos proponemos exhibir en los dos capítulos siguientes. Por otra parte, en la segunda sección adelantaremos algunas consideraciones acerca del significado positivo que revisten los conceptos de la tradición humanista, de manera que pueda apreciarse su vinculación con la obra como un todo.

1. Las ciencias del espíritu entre el método y la tradición humanista

Gadamer presta especial atención a la dificultad que encontraban las ciencias del espíritu en el siglo XIX al intentar justificarse metodológicamente. En la Introducción nos hemos referido con cierta amplitud a la situación de las humanidades en el siglo XIX. Recordemos ahora el problema. Las ciencias naturales se conciben a sí mismas como la realización suprema de la razón en la medida en que, por un lado presentan un amplio consenso sobre ciertas proposiciones y teorías, pero además creen, reflexivamente, que este consenso está garantizado racionalmente debido a que es el resultado de la aplicación de reglas impersonales, las reglas del método científico, identificado con el método inductivo. Las humanidades, o ciencias del

espíritu,[65] no pueden ofrecer nada semejante, ni en cuanto al consenso, ni tampoco en cuanto al método, ya que, como mencionamos, las reglas metodológicas que encontramos operando en las humanidades son vagas y requieren de una preparación especial para poder ser aplicadas de manera relevante o fructífera.

El diagnóstico de Gadamer para esta perplejidad es que la filosofía kantiana en su conjunto, y en especial la reflexión kantiana sobre el arte, obturó el sustrato conceptual que hubiera permitido comprender la diferencia de objetivos de conocimiento que señalábamos anteriormente, y que hubiera permitido reconocer la especificidad de la comprensión de la tradición y el arte. Sigamos con algún detalle el planteo del problema en la exposición de Gadamer.

El vocablo 'ciencias del espíritu' (*Geisteswisenchaften*) surge en alemán como la traducción de '*moral sciences*' en la *Lógica* de John Stuart Mill. Mill buscaba mostrar la unidad metodológica de las ciencias del espíritu, mostrando que también en estas la inducción desempeña un rol fundamental. De acuerdo a esta perspectiva, las ciencias del espíritu serían comparables a la meteorología, orientadas a la búsqueda de regularidades, y estarían interesadas en realizar predicciones confiables. En virtud de esta caracterización, las ciencias del espíritu serían, en efecto, algo así como una ciencia natural de la sociedad. Gadamer se ubica desde el inicio en las antípodas de esta posición. Por ejemplo, explícitamente señala: "La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de la ciencias naturales". [66]

---

65 En general usamos la expresión 'ciencias del espíritu' como intercambiable con la expresión humanidades, puesto que en castellano 'humanidades' cubre un conjunto de disciplinas semejantes a las que tiene en mente Gadamer. En este capítulo, dado nuestro interés histórico, usaremos con más frecuencia la expresión ciencias del espíritu porque esta expresión hace referencia fácilmente al contexto alemán del siglo XIX. 'Ciencias sociales' no da este matiz, sino más bien la idea de disciplinas en las que el uso de metodología emparentada con la de las ciencias naturales (estadísticas y métodos cuantitativos en general) desempeña un papel importante. Aunque Bauman ha mostrado que buena parte de los clásicos de las ciencias sociales (Marx, Weber, Manheim, Parsons) pueden encuadrarse como respondiendo a la esfera de problemas suscitados por la hermenéutica. Ver Z. Bauman *La hermenéutica y las ciencias sociales.*

66 VyM p. 32; WuM p. 10.

Una contraposición tan flagrante en las opiniones acerca de uno y el mismo fenómeno requiere una explicación. La nuestra es que Gadamer aprovecha la existencia de dos aspectos del significado de 'ciencia', su uso descriptivo y su uso evaluativo. En cuanto al uso descriptivo, es el avanzado por Mill. Son ciencias las disciplinas que aplican un método impersonal. Lo que entendemos por uso evaluativo de 'ciencia' puede clarificarse considerando el uso evaluativo de 'arte'. El uso evaluativo de arte es mucho más notorio que el uso evaluativo de ciencia, tal vez en virtud de que el arte como práctica incluye explícitamente la evaluación mientras que la ciencia se ha comprendido muchas veces como una práctica que deja a un lado las evaluaciones.[67] Consideremos, entonces, primero el uso evaluativo de 'arte'. Una de las mayores dificultades de la filosofía del arte está ligada al establecimiento de su objeto de estudio. La mayoría de los recortes del objeto de estudio, a través de definiciones de 'arte', están plagados de contraejemplos.[68] Frente a cada definición o delimitación de algún tipo propuesta, constatamos resignadamente, o bien que muchas de las cosas que estamos inclinados a llamar 'arte' no se incluyen, o bien que se incluyen cosas que no estamos inclinados a llamar 'arte'. El primer tipo de contraejemplos parece tener una fuerza peculiar. Evidentemente, no podemos dar por buena una definición o elucidación del concepto arte que excluya ejemplos notables de lo que consideramos arte, como serían las obras de Leonardo o Miguel Ángel. Nuestro concepto de arte está tan entrelazado con algunas realizaciones artísticas particulares que cualquier exclusión de este tipo nos produce la sensación de que una parte de nuestro concepto ha sido cercenada, que hemos perdido una parte del mismo. En efecto, podríamos decir de un cuadro: "es casi un Da Vinci" dando a entender que se trata de un logro sobresaliente y si le

67 Este uso evaluativo de 'ciencia' tiene su lugar también en filosofía. Decimos, por ejemplo, que un ejercicio escolar (un trabajo práctico, o un ensayo con una consigna muy definida encargado a los alumnos, por ejemplo) no pretende tener valor científico, con lo que damos a entender que no pretende producir un resultado original, cubrir todas las perspectivas sobre el fenómeno considerado, etc.. La idea rectora del uso del adjetivo 'científico' en el ámbito de la filosofía parece ser la de "resultado acabado". Ver el uso de la expresión 'honestidad científica' en VyM p. 10.

68 Puede encontrarse una interesante selección de diferentes intentos de definición de arte dentro de la tradición de la filosofía analítica en Lamarque, Peter & Olsem Stein Haugon (eds.) *Aesthetics and the Philosophy of Art – The Analytic Tradition,* Malden–USA, Oxford–UK, Carlton–Australia, Blackwell Publishing, 2004, especialmente en la primera sección.

dijéramos a alguien que no es un Miguel Ángel, podríamos dar a entender, naturalmente, que con sus limitaciones, no carece de mérito.

En cuanto al segundo caso, es decir, la inclusión de casos que no estamos muy inclinados a clasificar como arte, parece que podemos distinguir entre contraejemplos efectivos y aparentes. Los contraejemplos aparentes son aquellos que pueden descartarse como una contradicción sólo aparente a la definición propuesta. Esto se efectúa a través de una distinción: estos casos no serían 'arte' de acuerdo a un uso evaluativo de 'arte', es decir, no serían considerados buenos ejemplares, realizaciones talentosas, pero, sin embargo, pueden ser considerados 'arte' de acuerdo al significado descriptivo de la palabra. La pintura *naïf* es un ejemplo de algo que podría no ser considerado arte en el sentido evaluativo. Sin embargo, no parece un requisito de adecuación razonable solicitar a una definición de arte que excluya a la pintura *naïf*, y tampoco parece una objeción de peso el hecho de que efectivamente la incluya. Por ello, parece sensato decir que cuando se excluye a la pintura *naïf,* se está pensando en un uso evaluativo de 'arte'. A partir de consideraciones semejantes, quien propone una definición de arte puede apelar a la distinción entre usos evaluativos y descriptivos del término definido para estimar, y desestimar, los contraejemplos a su propuesta.

En consecuencia, lo que Gadamer está diciendo de manera implícita es que lo que nos parecen las mejores obras, los mayores logros en las ciencias del espíritu, no son los resultados de esta orientación metodológica. Nuestra pauta interpretativa se ve confirmada en la medida en que, en un breve artículo titulado "La verdad en las ciencias del espíritu", Gadamer reconoce explícitamente este fenómeno cuando señala que en el ámbito de las ciencias del espíritu "en la obra acientífica de un aficionado puede haber más fondo de verdad que en la explotación metodológica del material."[69]. Ahora bien, ¿qué convierte en ciencias, en este sentido, a las ciencias del espíritu? Afortunadamente, Gadamer no se limita a suscitar estas preguntas, ya que podemos encontrar una breve indicación preliminar de la respuesta un poco más adelante: "Su idea – la idea o propósito propio de las ciencias del espíritu – es más bien comprender el fenómeno en su concreción histórica

69 *Verdad y método* II, p. 44.

y única".[70] Esto vale tanto como un palmario rechazo de la sugerencia de Mill acerca de que las "ciencias del espíritu" son ciencias nomológicas en el mismo grado de desarrollo que la meteorología, lo que se apoyaría en el hecho de que, tanto en las ciencias del espíritu como en la meteorología, las generalizaciones son sólo aproximadas y con una buena cantidad de contraejemplos. Gadamer está diciendo, entonces, que no es que las ciencias del espíritu generalicen torpemente, sino que su negocio no es la generalización y la subsunción de los fenómenos estudiados bajo una ley.[71] Nuestra pauta interpretativa acerca del uso evaluativo de 'ciencia' es confirmada, una vez más, un poco más abajo, ya que Gadamer se pregunta "¿Qué quiere decir *aquí* ciencia?"[72] Deberíamos preguntarnos, por nuestra parte, ¿cómo podemos responder a esta pregunta?

Es un hecho que bajo un mismo nombre encontramos una multiplicidad (la *ciencia* natural y la *ciencia* del espíritu). Tenemos también un criterio que explica la aplicación del vocablo 'ciencia' extraído de las ciencias naturales: la aplicación del método. Esta caracterización nos da lo que podríamos llamar el uso descriptivo de 'ciencia'. Por motivos históricos las ciencias naturales han ganado, al ritmo de sus resonantes éxitos, preponderancia en el campo semántico del vocablo ciencia.[73] De esta manera, resulta natural creer que, en la medida en que las ciencias del espíritu son un asunto científico, lo son, lo mismo que las ciencias naturales, en virtud de la aplicación del método (que en el siglo XIX se identificaba con el "método inductivo"). Sin embargo, una mirada atenta nos obliga a constatar que el criterio que aparentemente explica de una manera homogénea la aplicación del vocablo 'ciencia', tanto a las ciencias naturales como a las ciencias del espíritu, no nos permite "dar cuenta" de los logros, de los mayores rendimientos en el caso de las ciencias del espíritu. Gadamer es explícito en este sentido. Desalienta de manera explícita que la idea de método pueda ilustrar en qué consisten los 'logros' de las ciencias del espíritu. Así, un poco después, a propósito de las

70 VyM p. 33; WuM, p. 10.

71 Gadamer reconoce que puede haber algo así como una 'ciencia natural de la sociedad', ejemplificada por la psicología de masas o las distintas disciplinas organizadas alrededor de la publicidad.

72 VyM, p. 33; WuM p. 10. La cursiva es mía

73 Véase una interesante historia del término 'ciencia' en Raymond Williams *Palabras clave*

reglas propuestas para reconocer verdades históricas en la *Logique du Port–Royal*, señala que estas reglas nos permiten reconocer "…la precariedad de lo que puede hacerse en las ciencias del espíritu partiendo de esta idea de método".[74] Aquí encontramos, nuevamente, las resonancias valorativas, si alguien quisiera usar el término 'ciencia' para las humanidades en el sentido en el que éste se aplica a las ciencias naturales, el resultado sería un uso derogativo, asociado a lo precario, a lo trivial, a lo que cualquiera podría haber hecho.[75] A continuación del fragmento que acabamos de citar, Gadamer señala: "Son verdaderas trivialidades las que aparecen cuando se afirma por ejemplo que para juzgar un acontecimiento en su verdad hay que atender a las circunstancias (*circonstances*) que lo acompañan". En consecuencia, lo que surgiera de la aplicación de este criterio en las ciencias del espíritu no ganaría la calificación de "logro científico".

Para retomar nuestra analogía, la situación es semejante a la de una concepción de arte que dejara afuera ejemplos prominentes de lo que consideramos arte. Evidentemente estas consideraciones presuponen que hay un acuerdo considerable en relación a cuáles son los logros científicos en las ciencias del espíritu, un consenso sensiblemente mayor que el que existe en relación a su autoconciencia filosófica. Una vez más la situación es semejante a la del arte, donde hay más acuerdo acerca de la extensión del término que acerca de la elucidación de la noción de arte. En primer lugar están las ciencias del espíritu (en el sentido de logros) luego surge la tarea de su elucidación filosófica. Esto nos da la pista de cómo debemos responder a la pregunta gadameriana "¿qué quiere decir aquí ciencia?" La responderemos cuando sepamos en base a qué han sido seleccionados los ejemplos más eminentes en las ciencias del espíritu.

Evidentemente, no se daría por buena una explicación del significado de 'ciencia' que dejara afuera a la mecánica newtoniana. De la misma manera, Gadamer se propone elevar a conciencia filosófica aquello que hace 'ciencia' a los mejores resultados de las ciencias del espíritu, es decir, elucidar qué, descartada la autocomprensión metodológica, estuvo operando, como una comprensión subyacente, en la selección de los ejemplares que se consideraron como valiosos en el ámbito de las ciencias del espíritu, incluso en

74 VyM, p. 48; WuM p. 24.
75 VyM, p. 48; WuM, p. 24.

pleno auge de la autocomprensión de las ciencias del espíritu a través de la metodología de la ciencia natural:

> …la hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de su autoconciencia metodológica, y sobre lo que las vincula con toda nuestra experiencia del mundo.[76]

Para responder a nuestra pregunta, ¿de qué dependen esos logros así valorados? Gadamer sostiene, de modo general:

> las ciencias del espíritu históricas, tal como surgen del romanticismo alemán y se impregnan del espíritu de la ciencia moderna, administran una herencia humanista que la señalan frente a todo otro género de investigación moderna y las acerca a experiencias de índole extracientíficas de índole muy diversa, en particular la del arte.[77]

Y, en un caso particular, Gadamer evalúa la situación de la siguiente manera:

> Puede reconocerse que el dominio de los métodos inductivo y comparativo tanto en Scherer como en Dilthey estaba guiado por un genuino tacto individual, y que semejante tacto presupone en ambos una cultura espiritual que verdaderamente demuestra una pervivencia del mundo de la formación clásica y de la fe romántica en la individualidad. No obstante el modelo de las ciencias naturales sigue siendo el que anima su autoconcepción científica.[78]

La propuesta de Gadamer consiste, entonces, en dirigirse a lo que las ciencias del espíritu son, mucho más que a lo que creen ser. La cita nos da una importante pista para encontrar la respuesta que buscamos: cuando prestamos atención a lo que ellas son notamos que, lo reconozcan o no, en ellas está viva la herencia de la tradición humanista.[79]

Incluso en la autocomprensión de las ciencias del espíritu en el siglo XIX encontramos pistas interesantes, al menos como una solución de compro-

---

76 VyM, p. 25; WuM p. 3.

77 VyM, p. 10.

78 VyM, p. 35; WuM, p. 13.

79 Un poco más adelante Gadamer señala: “De hecho vemos como las ciencias del espíritu del XIX extraen su vida de la idea humanista de la formación, aunque no lo reconozcan.” VyM, p. 48; VyM, p. 24.

miso. Gadamer considera principalmente la caracterización, notablemente sensible, que hizo el físico Helmholtz, en 1862. La caracterización de Helmholtz destaca que en las humanidades el método inductivo no se aplica impersonalmente sino que requiere características personales especiales de parte del investigador. Estas características son: tacto y sensibilidad al aplicar el método, una memoria que no es una memoria indiscriminada y el reconocimiento de autoridades,[80] entre otras. La caracterización de Helmholtz puede ser vista como una solución de compromiso, ya que, –lo mismo que para los científicos espirituales del siglo XIX–, para él lo que definía a la noción de ciencia era la inducción. Por ello sostiene Gadamer:

> ...para hacer justicia a las ciencias del espíritu, destacaba la memoria y la autoridad y hablaba del tacto psicológico que aparece aquí en lugar de la conclusión consciente. ¿En qué consiste ese tacto? ¿Cómo se llega a él? ¿Estará lo científico de las ciencias del espíritu a fin de cuentas más en él que en el método?[81]

Estas soluciones de compromiso llevan a Gadamer a preguntarse si, en definitiva, no llegaremos a una mejor comprensión de la naturaleza de las ciencias del espíritu a partir del examen de la tradición humanista, a través del examen de estas capacidades cultivadas por la tradición humanista.[82] Junto con el tacto, el gusto, el sentido común y el juicio, son las nociones heredadas de la tradición humanista que Gadamer considera y que engloba bajo la noción general de *Bildung* (formación). De ellas nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

2. Motivos positivos en la tradición humanista: el concepto de pertenencia

La lógica del círculo hermenéutico implica que comenzamos nuestra indagación con algunas expectativas de sentido generales que se van a ar-

80 La obra de Gadamer es pionera en el reconocimiento del valor del testimonio como fuente genuina, es decir generativa, de conocimiento que está teniendo lugar en nuestros días. Véase, por ejemplo, Martin Kusch *Knowledge by Agreement*, Oxford University Press, 2002.

81 VyM, p. 36; WuM p.13.

82 "Lo que convierte en ciencias a las ciencias del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de formación que desde la idea de método de la ciencia moderna." VyM p. 47; WuM p. 23.

ticulando y revisando a medida que vamos examinando las partes del todo considerado. Si se quiere, este apartado cumple la función de volver al todo luego de habernos aproximado a algunas de las partes. Por ello dejemos momentáneamente de lado las dificultades que esto presenta, para esclarecer el motivo positivo de Gadamer para dirigirse a la tradición humanista.

El elemento positivo que Gadamer destaca mediante la noción de formación como condición de posibilidad del conocimiento o de la experiencia de la verdad propia de las ciencias del espíritu, es la pertenencia a una tradición por parte del investigador. Dicho de otro modo, el investigador no es ajeno al pasado histórico, está afectado por el propio pasado histórico. El conocimiento de las ciencias del espíritu no se apoya en las disposiciones generales de los sujetos o en un desplazamiento desde el sujeto individual al sujeto epistémico, como pretende Piaget,[83] sino en lo particular de un individuo socializado, es decir histórico. Esto se aprecia especialmente en la ambigüedad de la noción de 'historia efectual' (*Wirkungsgeschichte*)[84] que, por un lado, señala lo producido por el curso de la historia (incluida la conciencia) y, por el otro, el saberse determinado por esta producción histórica. Una manera de expresar esto es decir que se trata de la historia hecha cuerpo, el pasado permanece en el presente a través de la subjetividad que, en esa medida, contiene una remisión, conciente en parte, pero, mayormente inconsciente, al pasado, a la historia. Desde esta perspectiva el encuentro de la tradición puede caracterizarse como autocomprensión, ya que al estudiar el pasado el pasado histórico puedo toparme con eso que soy, eso que de modo sordo me determina y en esa medida lograr una comprensión mayor de mí mismo. Un ejemplo de este tipo de autocomprensión lo podemos encontrar en un caso imaginario: un investigador que pertenece a una comunidad que tiene por norma la prohibición de comer determinado tipo de carne encuentra en su

83 Véase Jean Piaget *Tratado de lógica y conocimiento científico* tomo I *Naturaleza y métodos de la epistemología* p. 22. Ágnes Heller parece recoger algo de esta distinción piagetiana cuando distingue para las ciencias sociales entre un conocimiento nuclear, al que se llegaría desde cualquier perspectiva siempre que se consideren todos los aspectos relevantes de una cuestión (fuentes disponibles, discusión con los miembros de la comunidad científica relevante, etc.) y un conocimiento anular que se apoya en el anterior pero al que se llega desde una perspectiva determinada no necesariamente compartida. ("De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales" en Heller y Fehér *Políticas de la postmodernidad* p. 65).
84 Ver VyM, p.16.

investigación que esa norma, aceptada en la actualidad por ciertas razones, por ejemplo razones religiosas, fue sancionada por la autoridad religiosa por motivos pragmáticos: evitar la propagación de una enfermedad. Pero la experiencia histórica es también experiencia de lo ajeno, de lo otro. Aquí uno podría preguntarse ¿qué relevancia tiene la pertenencia del intérprete a una tradición? Evidentemente, lo ajeno puede ser ajeno al punto de que no haya una continuidad relevante, del tipo que señalamos en nuestro ejemplo, entre el intérprete y su objeto de estudio. Y si esto es así, ¿en que medida el encuentro con lo otro puede caracterizarse como autocomprensión? A la primera pregunta habría que responder que el interés en lo ajeno presupone también la relación de pertenencia. Lo diferente es *diferente a lo propio* y el interés nace necesariamente a partir de este suelo. Ahora bien, aunque resulta paradójico a primera vista, debe decirse que también en la compresión de lo ajeno la comprensión es autocomprensión. Comprender lo ajeno sin anular su alteridad implica que tomemos conciencia de algunos de los supuestos básicos de nuestra propia concepción del mundo, esto es, también en la comprensión de lo ajeno lo que se ilumina es nuestra relación de pertenencia.[85]

El elemento positivo que Gadamer intenta señalar mediante la noción de formación es, entonces, la pertenencia del intérprete de la historia. El interprete, como cualquier individuo humano, no es en su ser pura actualidad, puro presente, sino mediación de pasado y presente. Por ello, el pasado no es para este intérprete un mero objeto. Gadamer considera que un pensamiento realmente histórico:

> …tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno como lo otro.[86]

La relación de pertenencia orienta la recuperación que hace Gadamer de los principales conceptos que encuentra operando en la tradición humanista y que Kant canceló con su fundamentación trascendental de la estética. Según Gadamer, el concepto de formación es una continuación de esta tra-

85 Tomamos esta idea de Charles Taylor "Comparación, historia, verdad" en su *Argumentos filosóficos.*
86 VyM, p. 370; WuM p. 305.

dición humanista y ésta es una continuación de la ética antigua. Cuando en el próximo capítulo nos ocupemos con detenimiento en los conceptos de la tradición humanista cobrará mayor concreción lo que tenemos en mente.

CAPÍTULO 3

Formación (*Bildung*), tacto, gusto y sentido común

Evidentemente resulta extraño que los requisitos psicológicos señalados por Helmholtz, la memoria, el tacto, a los que una primera mirada revela como poco aptos para un control intersubjetivo, estén llamados a cumplir una función en la justificación epistemológica de una disciplina. Tal vez el extrañamiento que producen la irrupción de estas nociones en el discurso filosófico pueda ser aminorado si reflexionamos acerca de la similitud que las mismas guardan con el conjunto de capacidades que posibilitan la interacción social en la vida cotidiana, y que no son el resultado de un silogismo práctico, es decir de la consideración explícita de un fin y de los medios que conducen al mismo. Mi comportamiento es sensible a contextos, cuando voy a la panadería adopto una serie de actitudes que son diferentes de las que adopto cuando voy a la universidad, sin que esto requiera de una consideración reflexiva.

Sin embargo, la irrupción de estas capacidades en el discurso filosófico tiene, como veremos, una justificación más fuerte que la de un mero registro descriptivo. La argumentación de Gadamer, según intentamos exponerla en este trabajo, parte de esta consideración residual de las capacidades no metódicas,[87] para llegar a una inversión completa de esta consideración, de modo tal que se arriba a la conclusión de que las capacidades no metódicas

87 La línea argumentativa que Hubert Dreyfus ha presentado en contra de la posibilidad de desarrollar una inteligencia artificial basada en el presupuesto de que nuestra inteligencia opera en base a reglas tiene una obvia afinidad con la argumentación propuesta por Gadamer. Véase Hubert Dreyfus *What computers still can't do,* Cambridge (Mass.) London, 1997 y Dreyfus H. and Dreyfus S. *Mind over Machine*, Basil Blackwell, 1986.

son una condición necesaria o una condición de posibilidad de cualquier capacidad metódica, es decir, reconducible a reglas. De modo que, las capacidades señaladas por Helmholtz, se revelarán como las condiciones de posibilidad de las experiencias de la verdad no controladas metódicamente, pero también, en última instancia, de las experiencias que están controladas metódicamente.

En este capítulo y en el siguiente repasaremos la indagación histórica de Gadamer prestando especial atención a los rasgos comunes que encuentra en las capacidades que analiza en la tradición humanista, pero fundamentalmente a la progresión lógica que puede descubrirse en las mismas. Entre los rasgos comunes hay que destacar, en primer lugar, que las nociones que Gadamer recupera del humanismo refieren a una serie de capacidades humanas que no pueden concebirse como dotaciones naturales, del modo en que podrían concebirse los órganos de los sentidos, sino que presuponen un trato social específico, o en palabras de Gadamer una formación (*Bildung*). El hecho de que estos comportamientos no sean dotaciones naturales significa que podrían ser de otra manera y que de hecho, de comunidad en comunidad, pueden adquirir formas variables. La progresión lógica se pondrá en evidencia cuando consideremos el caso de la capacidad de juicio, que es el que soporta, en nuestra interpretación, la conclusión de que estas capacidades son la condición de posibilidad de las experiencias de la comprensión en general, tanto la que ha sido controlada metódicamente como la que no lo ha sido.

1. El concepto de formación *(Bildung)*

El concepto de formación (*Bildung*) tiene una larga historia. Gadamer se basa en los resultados de Schaarsmitdt que ha estudiado el desarrollo de esta noción. Nuestro interés aquí comienza cuando esta noción adquiere, a través de la obra de Herder, el sentido de "ascenso a la humanidad". Es decir que, de acuerdo a la idea herderiana de formación, lo específicamente humano en el hombre es el resultado de un logro, de una manera particular de darle forma a las disposiciones y capacidades con las que un individuo humano

está dotado naturalmente. Se podría decir, entonces, que los hombres no *nacen* sino que *devienen* humanos.

La noción de formación (*Bildung*) presenta una ambigüedad del tipo proceso–producto, puesto que designa tanto el proceso que conduce a la adquisición de estas capacidades, al proceso que le da forma a las capacidades con las que un individuo humano está dotado naturalmente; pero también designa el resultado permanente que consiste en una cualidad que un individuo obtiene por haber atravesado este proceso. Esto resulta claro en nuestra lengua cotidiana, en la que la formación designa los años de estudio, pero también la capacidad permanente que se supone resultado de aquellos. De acuerdo a Gadamer, si bien el significado procesual tiene primacía temporal, es el significado ligado al producto de la formación el que acaba tiñendo el significado de esta noción:

> "Responde a una habitual traspolación del devenir al ser que la *Bildung* (como también el actual *Formation*) designe más bien el resultado de este proceso del devenir que el proceso mismo". [88]

Sin embargo estos dos sentidos no pueden separarse más que analíticamente. No hay 'formación–estado' que no presuponga una 'formación–proceso'[89] y no hay un proceso de formación que no esté orientado a la producción de un individuo formado relativamente autónomo. En consecuencia podemos decir que esta ambigüedad se refleja en el hecho de que el rasgo más notable de la formación es que no puede concebirse como subordinada a un objetivo externo. La formación es el único objetivo en virtud del cual se realiza el proceso que llamamos formación. Y el logro de este proceso, un individuo formado, no puede considerarse valioso en función de una cosa diferente. Gadamer expresa este punto a través de una comparación:

> No es casual que la palabra formación se parezca en esto al griego *Physis*. Igual que la naturaleza la formación no conoce objetivos que le sean exteriores.[90]

---

88 VyM p. 40; WuM, p. 17.

89 Ya sea como su antecedente, el estado de formación es el resultado del proceso mismo de formación, o bien como una parte constituyente del propio estado, ya que el mismo no es nunca un proceso acabado "el individuo se encuentra constantemente en el proceso de formación y de la superación de su naturalidad" VyM p. 43, WuM p. 20; ver también VyM p. 40; WuM p. 17.

90 VyM, p. 40; WuM p. 17.

Esta idea es ciertamente extraña. Se dice que debemos realizar los actos que denominamos formados para adquirir la formación, la que consiste, justamente, en realizar los actos que denominamos formados.[91] Parece que nos encontramos frente a un círculo vicioso. La dificultad expresada aquí es reminiscente de la que se le presenta a Aristóteles cuando señala que la virtud sólo se adquiere a través de la práctica de la virtud.[92] Para el estagirita se trata del caso en que no hay algo que pueda comportarse como un medio en relación a la virtud. Podemos, por ejemplo, adquirir el lenguaje, o mejor, perfeccionar nuestra capacidad o competencia lingüística a través de un libro de gramática que luego, una vez que hemos adquirido la capacidad que buscábamos, deja de tener una función y es completamente relegado. Lo mismo vale para el futbolista que realiza ejercicios para mejorar su desempeño en un partido. Esos ejercicios no necesariamente consisten en jugar al fútbol. Esto es lo que, de acuerdo a Aristóteles, no es posible en el caso de la virtud. No podemos llegar a ser justos, por ejemplo, más que realizando actos justos. Lo que, evidentemente, nos lleva a preguntarnos: ¿cómo es que llegamos a ser justos si no somos ya justos? Es decir, si la virtud justicia consiste en la disposición a realizar actos justos, y el proceso de adquisición de la misma es descripto como la ejecución de actos justos, parece que nos enredamos en un círculo vicioso. Cómo es que llegamos a ser justos se nos hace completamente misterioso. Sin embargo Aristóteles señala un camino a través del cual este proceso no resulta tan misterioso. Tenemos dos sentidos de la expresión 'acto justo', o bien 'acto justo' se dice de dos maneras. Por un lado, decimos que un acto es justo si ha sido realizado por alguien que posee la capacidad de la justicia y que ordinariamente está dispuesto a realizar tales actos. Justo, en este sentido, es, por ejemplo, alguien que ordinariamente está dispuesto a renunciar a lo que no le corresponde aunque pudiera disfrutar ventajosamente de ello sin sufrir ninguna sanción. Si no tuviéramos este concepto nos sería imposible distinguir un acto justo de uno que es meramente acorde con la justicia, en el caso en el que una persona, en una circunstancia concreta, renuncia a algo que no le corresponde. Se ha sostenido que el 'filo' de un concepto consiste en las distinciones que nos

91 Considérese que el significado de *Bildung* es próximo al de cultura, de modo que los que expresamos como 'actos formados' podría expresarse igualmente como 'actos cultos'.
92 Ver Aristóteles *Ética a Nicómaco*, libro II, 4.

permite trazar, de modo que decimos que un concepto pierde su filo cuando, por las razones que fuera, acaba incluyéndolo todo.[93]

Continuando la analogía, podemos pensar en que los conceptos tienen diferentes tipos de filos. Algunos conceptos, aunque no todos, nos permiten hacer distinciones (cortes) en una consideración sincrónica. Un objeto es rojo o azul con independencia de lo que ocurra con el mismo en otro momento. Y determinamos esto a través de la aplicación de nuestras capacidades perceptivas al objeto en cuestión en *un* momento dado. Otros conceptos, en cambio, sólo pueden hacer un corte a través de una consideración diacrónica. El caso es que el concepto de la virtud justicia se resiste al puntualismo estricto de las distinciones en un plano únicamente sincrónico. Si alguien experimentara cierta frustración ante el hecho de que no podemos decidir a través de la sola consideración de un acto a nivel sincrónico si fue un acto justo o no, podríamos intentar disipar esta frustración recordándole que no debería sentirse responsable por esta imposibilidad. No podemos trazar distinciones tan finas porque nuestro concepto de justicia no está construido para trazar este tipo de distinciones. Pero, en realidad, esto no es una falencia de nuestro concepto de justicia sino que en verdad es el modo en el que a través del mismo podemos trazar distinciones que son mucho más interesantes.

En términos contemporáneos y de la filosofía analítica, diríamos que creer que podemos distinguir entre caso y caso de actos justos y actos acordes con la justicia a través del sólo examen de los actos considerados implica confundir la categoría lógica a la que pertenece el concepto de virtud. Es verdad que aplicamos el concepto de 'acto justo' y de 'acto meramente acorde con la justicia' a *casos* de acciones y decimos que un caso es diferente del otro. Pero esta diferencia no es, o al menos no necesita ser, una diferencia ocurrente. La diferencia no está en el caso que consideramos sino en la estructura de los conceptos 'actuar justamente' y 'actuar meramente en conformidad con la justicia'. En términos de Gilbert Ryle,[94] podemos decir que el concepto

93 Ver la observación de Terry Eagleton a propósito del concepto de 'política' y 'poder'. Sostiene Eagleton que si, como sucede frecuentemente, nos embarcamos en la tarea de sostener que 'todo es político' o que todo es un asunto de poder, las nociones de política y de poder pierden su filo o interés. Ver *Ideología. Una introducción*.

94 Lo que Gilbert Ryle llama "enunciados semi–hipotéticos" o "enunciados categóricos híbridos" Ryle *El concepto de lo mental* p. 126.

'actuar justamente' tiene un componente explicativo y predictivo. Cuando decimos que X actuó justamente implicamos que X realizó el acto en cuestión en virtud de su disposición adquirida y además hipotetizamos que en una infinidad de situaciones se comportaría de la misma manera. Lo que equivale a decir que los enunciados "X actuó justamente" y "X actuó por mera conformidad con la justicia" aunque se aplican a eventos, no son nunca completamente verificados, no por una limitación en nuestras capacidades cognoscitivas,[95] sino en virtud de motivos conceptuales: los enunciados que contienen el adjetivo 'justo' nunca son completamente verificables, ya que son revisables a la luz de la evidencia futura.[96] Estas consideraciones se aplican análogamente a lo que apreciamos en un individuo cuando decimos de él que es un individuo formado.

Más allá de esta circularidad, es evidente que la virtud justicia puede adquirirse: existen las personas a las que llamamos justas. El misterio de la adquisición de la virtud puede dilucidarse cuando reparamos en que hay otro sentido de 'acciones virtuosas' que es dependiente del primero aunque diferente del mismo. Este sentido derivado de acción virtuosa–justa se determina como "acciones de la misma clase que las que realizaría la persona virtuosa en una situación semejante". El sentido derivado resuelve el misterio, en la medida en que 'adquirir la virtud a través de la virtud' significa adquirir la virtud (la capacidad de realizar acciones virtuosas en el sentido principal), realizando acciones virtuosas (en el sentido dependiente).

Volviendo a la comparación entre la adquisición de la formación y la adquisición de la virtud podemos entender porqué la formación no reconoce objetivos exteriores. Ello se debe a que en el proceso de formación realizamos los actos que corresponden al ideal de formación de una determinada cultura y el resultado de la formación es la realización de los actos que corresponden al ideal de formación de la cultura. Expresado de esta manera, el problema es análogo al que presentamos a propósito de la adquisición de la virtud: adquirir la formación implica realizar los actos que corresponden al ideal de formación. Nuevamente el círculo y el misterio. Despejamos el

95 Podría aducirse en la vena de las limitaciones cognoscitivas, que uno no puede percibir directamente la intención con la que se realizó el acto sino solamente su apariencia exterior. De acuerdo a la presentación que venimos realizando esto sería construir erróneamente la diferencia conceptual.

96 Se podría sostener que estos enunciados pueden ser verificados una vez que la vida del agente ha concluido.

misterio y rompemos el círculo con una distinción semejante a la que trazó Aristóteles a propósito de la virtud. Señala Gadamer:

> …en la formación uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En esta medida todo lo que ella incorpora se integra en ella, pero lo incorporado en la formación no es como un medio que haya perdido su función.[97]

Con la formación, lo externo pasa a formar parte de uno mismo. La transformación que se opera no es una en la que uno se apropia de lo externo en función de realizar alguna otra cosa, sino que se trata, podríamos decir, a falta de una expresión mejor, de una transformación en la modalidad: lo que era realizado externamente es luego realizado íntimamente, lo que se realizaba con esfuerzo y, por decirlo de algún modo, accidentalmente, pasa a ser una capacidad permanente. Pero justamente la transformación que se opera en el resultado no es la capacidad para realizar otras cosas sino la interiorización de la capacidad. Pero dejemos esto por el momento porque tendremos oportunidad de volver sobre este punto al hablar del gusto.

La idea de formación sufre con Hegel una transformación ulterior. La formación es entendida como un ascenso a la generalidad. Para Hegel, señala Gadamer, "…la formación como un ascenso a la generalidad es una tarea humana. Requiere sacrificio de la particularidad a favor de la generalidad."[98] Indudablemente, en este punto surgen muchas preguntas. Tengamos en mente algunas para ordenar nuestra exposición. En primer lugar, ¿qué quiere decir, en este contexto, 'ascenso a la generalidad'?; por otra parte, ¿qué tipo de oposición es la oposición entre lo particular y lo general? Y finalmente, ¿qué son, de qué naturaleza son, los términos (lo particular y lo general) que se oponen? Evidentemente, debido a que la formación es un proceso, ninguna de estas preguntas tiene una respuesta conclusiva y definitiva. Por ejemplo, qué es lo que se opone como particular y como general en el proceso de formación, dependerá de la etapa del proceso en la que nos encontremos. Tendremos ocasión de examinar estos interrogantes en detalle cuando examinemos las etapas iniciales del proceso de formación, es decir, aquellas etapas en las que lo particular no es el resultado de un proceso de formación. Este es el caso del gusto.

97 VyM p. 40; WuM p. 17.
98 VyM p. 41; WuM p. 18.

La formación está presupuesta por las disposiciones que según Helmholtz son condiciones necesarias para la experiencia de la verdad en las ciencias del espíritu, como el tacto y la memoria:

> …el que todo esto implique formación quiere decir que no se trata de cuestiones de procedimiento o de comportamiento, sino del ser en cuanto devenido.[99]

Pero, ¿cómo opera la formación? ¿de qué manera es relevante para la experiencia de la verdad en las ciencias del espíritu? Podemos apreciar las consecuencias de la formación en el caso de la memoria. La memoria, uno de los requisitos necesarios para el desarrollo de las ciencias del espíritu mencionados por Helmholtz –pensemos por ejemplo en la función de la memoria en la lectura–, no es una memoria indiscriminada, para todo, sino una peculiar disposición para el olvido:

> Se tiene memoria (*Gedächtnis*) para unas cosas, para otras no, y se quiere guardar en la memoria unas cosas mientras se prefiere excluir otras. Sería ya tiempo de liberar al fenómeno de la memoria de su nivelación dentro de la psicología de las capacidades.[100]

Es decir que la consecuencia del proceso de formación sobre la memoria es que esta se convierte en un mecanismo selectivo sensible a determinados propósitos. La memoria del historiador, en tanto capacidad selectiva, difiere de la del filósofo, del filólogo, etc.

Pasemos a analizar el concepto de tacto en el que encontraremos una respuesta más precisa a nuestros interrogantes.

2. El concepto de tacto

El concepto de tacto que Gadamer tiene en mente no es el tacto como órgano sensorial sino una capacidad relevante para el trato social. Seguramente las resonancias del tacto órgano sensorial no están ausentes en el concepto del tacto como capacidad para el trato social, éste es también, mayormente, una sensibilidad, realiza distinciones con seguridad, que se presentan como evidentes, aunque sin poder justificarlas a través de una norma, es difícil de enseñar, etc. Pero hay obvias diferencias como consecuencia de esta exten-

---

99 VyM, p. 46 WuM p. 22.
100 VyM, p. 45; WuM, p. 21.

sión metafórica: en el tacto–social no se perciben superficies y texturas sino rasgos salientes de las situaciones. Por su parte el tacto propio del científico espiritual que menciona Helmholtz es a su vez una extensión metafórica del tacto como fenómeno ético general (tacto social), lo que nos pone a dos grados de distancia del tacto como órgano sensorial, pero conserva los rasgos que mencionamos.

Gadamer caracteriza con cierto detalle al tacto. En su caracterización vuelven a aparecer algunas notas que son problemáticas desde la perspectiva de la ciencia moderna. Lo que es difícilmente asimilable desde la perspectiva metodológica es que el tacto se presenta como una sensibilidad, como un sentido o capacidad para hacer distinciones en lo particular, sin mediación expresa de lo general, y en consecuencia se presenta como algo que no puede comunicarse verbalmente:

> Bajo "tacto" entendemos una determinada sensibilidad y capacidad para la percepción de situaciones así como para el comportamiento en las mismas cuando no poseemos respecto a ellas ningún saber derivado respecto a principios generales. En este sentido pertenece esencialmente al tacto el carácter de lo inexpresado e inexpresable (*Unausdrücklichkeit und Unausdrückbarkeit*).[101]

El tacto es, entonces, una capacidad para hacer distinciones y evaluaciones. Lo peculiar del caso es que estos distingos no presuponen la posesión ni la existencia de un criterio, y que estas evaluaciones prescinden de una norma general. Gadamer destaca también la evidencia que caracteriza al rendimiento de este sentido socializado, como se observa al final de la siguiente cita:

> Lo que Helmholtz llama "tacto" incluye la formación y es una función de la formación tanto estética como histórica (…). Y porque este sentido no es una mera dotación natural es que hablamos con razón de conciencia estética o conciencia histórica más que de un sentido de lo uno o de lo otro. Sin embargo tal conciencia se conduce con la inmediatez de los sentidos, sabe en cada caso distinguir y valorar con seguridad, aún sin poder dar razón de ello.[102]

Puesto que no dependen de una norma general, estas distinciones no pueden enseñarse explícitamente, o, como señala Gadamer, el tacto es "in-

101 VyM, p. 45; WuM, p. 22, traducción modificada.
102 VyM, p. 46; WuM p. 22.

aprendible e inimitable", o de otro modo aún, "no se trata de cuestiones de procedimiento sino del ser en cuanto devenido".[103]

Podemos retomar ahora la observación que realizamos en el capítulo 1 sobre cuál es la dificultad en relación al lenguaje que encontramos en estas experiencias. Decíamos allí que la deficiencia de ciertas experiencias en relación al lenguaje se seguía del hecho de que se trata de experiencias que no han sido dominadas voluntariamente. Sostuvimos también que una experiencia que ha sido dominada voluntariamente puede ser expresada lingüísticamente de una manera particular. Una experiencia dominada voluntariamente puede expresarse en un esquema del tipo "la experiencia tal o cual es el efecto de la causa X" o de manera más general "la experiencia X se corresponde con las circunstancias Y". Esto se traslada fácilmente en una regla "Llama X a la experiencia que se presenta en las circunstancias Y". Una vez que se posee una regla se la puede usar para justificar un enunciado o para enseñar a alguien más a hacer un enunciado. Esto es lo que no se cumple en las experiencias del tipo de las del tacto. En este sentido, son inexpresables. Sin embargo, ello no implica que no pueda hablarse acerca de aquello de lo que es la experiencia. No se ve mayor dificultad en que quien reconoce algo como carente de tacto pueda expresar qué es lo que experimenta como erróneo. Y esto no implica que al hablar de lo que experimenta como carente de tacto esté hablando de su propia experiencia como algo interno o meramente subjetivo. Al contrario, está hablando de algo públicamente accesible. Un ejemplo algo tonto sería: "Fue carente de tacto apagar el cigarrillo en el plato". De acuerdo a la perspectiva que considera que es necesaria la noción de tacto, lo importante es ver que aunque podamos enunciar que fue lo experimentado como carente de tacto, no es posible extraer una regla de este ejemplo ni de una serie de ejemplos semejantes. La razón para esto es que en muchas circunstancias consideraríamos que reparar en un rasgo de la situación de estas características representa una falta de tacto, puesto que los rasgos relevantes de la situación implican que no sea éste el aspecto en el que debemos reparar, ya sea porque hay otro aspecto relevante desde el punto de vista del tacto, o porque la situación debe ser considerada desde otra perspectiva, ética por ejemplo, y sería erróneo hacer valer las exigencias de una sensibilidad como el tacto en esa situación. Lo

103 VyM p. 44 y p. 46 respectivamente; WuM p. 20 y 22.

que acabamos de señalar es semejante a lo que tenía en mente Aristóteles cuando sostenía que poseer una virtud es poseer todas las virtudes. En efecto, quien sólo tuviera en cuenta la consideración por los sentimientos de otros al actuar actuaría equivocadamente en las situaciones en las que la exigencia de justicia se sobreimpone a la de obrar consideradamente. De esta manera, poseer una concepción de la moral, o poseer una concepción del tacto, no son asuntos que se resuelvan en la posesión de un conjunto de enunciados, sino en la posesión de una sensibilidad confiable para el reconocimiento de las exigencias propias de la situación.[104]

La eficacia de esta descripción del tacto depende en parte de que el lector realice el experimento de indagar en su perspectiva de agente si se cumple el hecho de que él mismo realice distingos o evaluaciones sin consideración explícita de una norma o criterio general. Nos parece que este punto se puede conceder plenamente. Tal vez alguien podría alegar que cuando no operamos en base a la *disposición* de criterios o principios generales, por medio de una referencia explícita a criterios, operamos empero con criterios *inconscientemente*. Si esta objeción fuera justa debería decirse que el tacto es sólo inexpresado, pero no inexpresable. Es decir, para cualquier comportamiento del tipo del tacto una indagación posterior podría señalar siempre la regla en base a la cual se realizaban evaluaciones y distingos. Aclarar este punto requiere de una argumentación de otro tipo, y nuestra tesis es que Gadamer llega a esta conclusión a través de un argumento trascendental. Pero tendremos que esperar hasta analizar la capacidad de juicio para poder dar una respuesta. El tacto es característicamente una capacidad para establecer distinciones o reconocer similitudes. Lo fundamental del caso es que estas capacidades no dependen de la posesión de un criterio conceptual por referencia al cual las distinciones o las similitudes quedaran justificadas.[105]

---

104 He profundizado mi comprensión de estas cuestiones a partir del artículo de John McDowell "Virtue and reason".

105 Como en el caso de los científicos que presenta Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, el científico espiritual no podría responder, para una serie de situaciones reconocidas como similares "¿similar con respecto a qué?" . Kuhn cuestiona una concepción según la cual el conocimiento científico está empotrado en la teoría y en las reglas y señala el papel de el aprendizaje práctico a través de los ejemplares que "...no se adquiere exclusivamente por medios verbales; antes bien, surge cuando se unen las palabras con los ejemplos concretos de cómo funcionan en su uso", y luego del cual los

En el artículo ya mencionado "La verdad en las ciencias del espíritu", Gadamer nos ilustra acerca de cuál es la importancia de las capacidades del tipo del tacto que poseen para las ciencias del espíritu. El historiador conoce o destaca los hechos relevantes de su campo de estudio, pero no realiza esta operación a través de una norma o criterio conceptual del tipo "los hechos relevantes en el contexto X tienen tales y tales características", sino guiado por su *sentido* histórico, algo que, sin duda, responde a su formación como historiador, pero que no es para él mismo disponible como una regla metódica. Si nuestro historiador se encontrara en la situación de tener que explicar a alguien más por qué esos son los hechos relevantes se encontraría en un aprieto. Podría tal vez, con un historiador que comparta su formación, exhibir algunos ejemplos de los hechos que le parecen importantes de modo que su compañero comprenda lo que está haciendo. Incluso, según venimos diciendo, a un historiador formado podría proporcionarle una regla con la que seleccionar los hechos relevantes. Pero la situación sería muy distinta con una persona que no tenga formación en historia. Esta persona, al recibir la regla, se vería obligada a preguntar cómo se aplica, si es que hay una regla para aplicar la regla, y así sucesivamente, poniendo de manifiesto algo así como un hueco en los fundamentos del saber del historiador. Esto es expresado de un modo elocuente al sostener que:

> La mayoría de nosotros [científicos espirituales] no sabe por qué ésta o aquella suposición de un principiante es imposible. Es una cuestión de tacto adquirido mediante un trato asiduo con las cosas pero que no se puede enseñar ni demostrar.[106]

En consecuencia Gadamer concluye que, si el método juega algún papel en las ciencias del espíritu, ese no es un papel central ya que las mayores realizaciones de estas ciencias descansan más en el sentido histórico del historiador que en un conjunto de reglas metódicas. El método, "un camino seguro, controlable por todos",[107] no puede jugar un papel central en el ám-

---

sujetos que identifican situaciones diferentes como similares no podrían responder a la pregunta "¿Similar con respecto a qué?". Ver "Posdata" a *La estructura de las revoluciones científicas,* México, FCE, 1990, pp. 293 y ss.

106 "La verdad en las ciencias del espíritu" en *Verdad y método II* p. 46. Nótese aquí que se trata de un saber práctico, adquirido a través de un "trato asiduo con la cosa."

107 Gadamer, en "¿Qué es la verdad?" *Verdad y método II,* caracteriza al método así: "El ideal del conocimiento metódico consiste en recorrer una vía de conocimiento tan

bito de las humanidades debido a que aquí "…no poseemos unos criterios absolutamente seguros sobre la investigación para poder distinguir entre la verdadera contribución y la mera pretensión".[108]

3. El concepto de gusto

Consideremos la siguiente observación de Gadamer:

> Este ascenso a la generalidad no está simplemente reducido a la formación teórica, y tampoco designa un comportamiento teórico en oposición con un comportamiento práctico, sino que acoge la determinación esencial de la racionalidad humana en su totalidad.[109]

La noción hegeliana de formación contiene algo realmente importante. Retomemos una de nuestras preguntas ¿de qué naturaleza son los términos que se oponen? ¿se trata de la oposición entre lo práctico, comprendido como algo particular y despojado de toda generalidad, a la teoría, entendida como un elemento de naturaleza diferente a lo práctico?, ¿se trata de la oposición entre los deseos e inclinaciones (la esfera práctica, concreta) a las ideas, conceptos u otras entidades por el estilo (la esfera teórica, abstracta)? Dicho de una manera más llana, ¿la distinción hegeliana de lo particular y lo general presupone la distinción cartesiana entre sustancias diferentes, la materia y el alma?

Como ya señalamos, creemos que el camino más apropiado para responder a estos interrogantes aparece en las consideraciones de Gadamer a propósito del concepto de gusto. Las observaciones sobre el gusto tienen, además, la ventaja de permitirnos adoptar el punto de vista de las etapas iniciales del proceso de formación. Gadamer se remonta hasta la carac-

---

reflexivamente que siempre sea posible repetirla (...) lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado y tal es el modo de proceder de la ciencia" p. 54. la idea rectora del método de método es la de un camino que conduce al acuerdo porque es imposible desviarnos del mismo. "…El presupuesto fundamental de la Ilustración según el cual un uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger de cualquier error. Esta era la idea cartesiana de método." VyM p. 345; WuM p. 282. Para una discusión amplia del problema de la noción gadameriana de método, véase Weinsheimer, Joel *A Reading of 'Truth and Method'*, New York, Seabury Press, 1985, "Introduction: Hermeneutics and Natural Sciences".

108 "La verdad en las ciencias del espíritu" en *Verdad y método II,* p. 46.

109 VyM p. 41; WuM p. 18.

terización debida a Baltasar Gracián en la que el gusto es caracterizado como primera "espiritualización de la animalidad"[110]Al ocuparse del gusto, Gadamer señala:

> Gracián empieza considerando que el gusto sensorial, el más animal e interior de nuestros sentidos, contiene sin embargo ya el germen de la distinción que se realiza en el enjuiciamiento espiritual de las cosas.[111]

Es muy interesante que precisamente el gusto[112] sea visto como una primera manifestación de la socialización o de la humanización de las capacidades de un individuo, y que se señale justamente que esta humanización es una parte esencial de la formación (*Bildung*),[113] y por ello puede caracterizarse como un proceso de ascenso a la generalidad. Es decir, en este caso es claro que el ascenso a la generalidad no es un fenómeno intelectual. Las primeras manifestaciones del gusto pueden describirse mejor como una inclinación de segundo orden. Dado que optamos por considerar al gusto como un primer paso en la socialización, podemos decir que frente a una inclinación natural, es decir una de aquellas que vienen dadas con un individuo y tendencialmente dadas con todos los individuos humanos, el gusto se manifiesta como una inclinación superpuesta. Con la aparición del gusto se hace posible que aquello a lo que me siento inclinado, simultáneamente, me repugne o pueda repugnarme. Como lo señala Gadamer: "es muy probable que alguien tenga preferencia por algo que, sin embargo, su propio gusto rechaza".[114] La no necesaria coincidencia entre las inclinaciones más particulares de un individuo, aquellas que, podríamos decir, están más ligadas a su cuerpo orgánico y sus inclinaciones de segundo orden, resultado

---

110 VyM, p. 67; WuM p. 40.

111 VyM, p. 67; WuM p. 40.

112 La extensión del concepto de gusto no se refiere exclusivamente al gusto sensorial, sino a una actitud requerida para una amplia gama de comportamientos sociales. El gusto es una capacidad universal en los asuntos sociales, que se manifiesta en "la justa libertad de la distancia" (VyM p. 67; WuM p. 41); es decir, la capacidad de evaluar las situaciones desde un parámetro diferente a lo que me ocurre inmediatamente. Con todo, la referencia al fenómeno sensorial del gusto, de una manera semejante a lo que ya señalamos en el caso del tacto, nos parece ineludible.

113 Citemos aquí el párrafo crucial para nuestra interpretación del fenómeno del gusto "..Gracián considera al gusto como una "primera espiritualización de la humanidad" y apunta con razón que la cultura (*Bildung*) no sólo se debe al ingenio (*Geist*) sino también al gusto (*Geschmack*)" VyM p. 67; WuM p. 41.

114 VyM, p. 67; WuM p. 41.

de una formación, es el espacio en el que se desarrolla el gusto. De manera que, con el fenómeno del gusto, se abre la posibilidad de que uno pueda distanciarse en relación a uno mismo (en relación a las propias inclinaciones) para adoptar, en relación a la situación, una perspectiva general. Como señala Gadamer "...[el gusto] puede oponerse a las inclinaciones privadas del individuo como instancia arbitral en nombre de una generalidad que representa y a la que él se refiere".[115] Pero la adopción de una perspectiva general no consiste en abstraerse de toda inclinación, sino en adoptar frente a la situación una inclinación que exhiba que se tiene en cuenta el punto de vista de otros (la inclinación de otros) hacia la misma. Y esto es algo que debe adquirirse, aprenderse.

Ahora bien, si el gusto no es un fenómeno intelectual, si no está determinado por ideas, representaciones u alguna otra entidad de naturaleza no concreta, ¿por qué decimos que el gusto consiste en un ascenso a la generalidad?[116] La respuesta a esto consiste en el hecho de que el gusto es caracterizado como un fenómeno *esencialmente* social. Señala Gadamer: "Por su esencia más propia, el gusto no es, pues, cosa privada sino un fenómeno social de primer rango."[117] Esto no significa que el gusto es un fenómeno inmediatamente colectivo, un asunto de multitudes o grupos de personas. Más bien se trata de que el gusto, en el sentido considerado, no es algo que podría tener yo y que podría también tener algún otro, en el modo en que ambos podemos fumar en pipa, pero podría ser que sólo uno de nosotros lo haga. En este caso el gusto sería social sólo accidentalmente. En cambio, que el gusto sea un fenómeno esencialmente social significa que el gusto de un individuo no podría ser lo que es sin la correspondiente comunidad de gusto. Ya hemos tocado implícitamente este punto cuando tratamos el problema de la adquisición de la formación y de la virtud. Si la adquisición de la formación o la virtud consiste en la realización de los actos que realizarían aquellos que ya poseen virtud o formación, entonces la descripción de un individuo como formado supone necesariamente la existencia de (al menos) otro individuo formado. Es decir que las actitudes en las que consiste el gusto no serían las que son si fueran las actitudes de un solo individuo.

115 VyM, p. 68; WuM p. 41.
116 La referencia a entidades abstractas es realizada por mor del argumento y no implica un compromiso del autor ni tampoco uno atribuido a Gadamer.
117 VyM, p. 68; WuM p. 41.

Las actitudes que caracterizan al gusto sólo pueden existir como actitudes comunes. La dependencia del gusto en relación a una comunidad no es sólo ontológica, en el sentido de que guarda una dependencia genética con la misma, sino también lógica, en el sentido de que describir a alguien como poseyendo gusto implica la descripción de otros individuos una sensibilidad similar. La situación no cambia por el hecho de que Gadamer destaque que el fenómeno del gusto se opone al de la moda, del que se diferencia, porque mientras en la moda la comunidad ejerce una presión niveladora hacia el consenso, el fenómeno del gusto está ligado a la posibilidad de crítica:

> El gusto es algo que hay que tener; uno no puede hacérselo demostrar ni tampoco suplirlo por imitación. Pero por otra parte el gusto no es una mera cualidad privada, ya que intenta ser siempre buen gusto. El carácter decisivo del juicio de gusto es que incluye su pretensión de validez.[118]

Esta referencia a ideales del gusto, es decir casos en los que la comunidad del gusto en cuestión no es una comunidad efectiva sino una comunidad postulada, exhibe ciertamente una naturaleza comunitaria, pero está vinculada a la comunidad efectiva de dos modos, los patrones con los que postula una comunidad ideal provienen de la comunidad efectiva y además puede argumentarse que la función crítica del gusto sólo puede ser un fenómeno excepcional, es decir, uno que ocurre en el contexto de un acuerdo extendido.[119]

---

118 VyM, p. 68; WuM p. 42.

119 Se me ocurre el siguiente ejemplo que puede permitirnos clarificar la naturaleza del fenómeno en cuestión. Consideremos el el hábito de fumar. Se trata de una práctica que contradice generalmente las inclinaciones individuales. Esta práctica está asociada a una de las marcas por las cuales en nuestras sociedades se realizan los ritos de pasaje de la pubertad a la adultez: "fumar es cosa de adultos". Probablemente no pueda comprenderse la adquisición de dicho hábito sin hacer referencia a la significación social que adquiere esta práctica. Cuando un adolescente comienza a fumar lo hace a sabiendas de que puede ser sancionado por un mayor, de manera que el tránsito pretendido no está completamente consolidado. De este modo, fumar se entiende como la participación en una práctica común en virtud de la posibilidad de sanciones y de aceptación por otros. Sin embargo, el significado de esta práctica no puede desarrollarse y mantenerse en la existencia más que como una inclinación. La inclinación, en tanto y en cuanto posee un significado social, es una forma de acción colectiva, algo que yo hago como parte de nuestro hacer, algo en lo que me involucro con el sentido en el que lo hago porque ya hay otros involucrados en la misma y que se asocia a un conjunto complejo de comportamientos, como por ejemplo la disposición a no permitir que otros (por ejemplo los menores de cierta edad) realicen la actividad en cuestión.

Podemos volver ahora a nuestras preguntas. En el gusto, lo general que se opone a una inclinación, entendida como lo particular, no es algo de una naturaleza diferente, sino otra inclinación que se opone a la misma. Y la "inclinación de segundo orden" surge en el individuo en virtud de la existencia de una comunidad en la que estas inclinaciones son apreciadas, valoradas y promovidas colectivamente. Esta característica es puesta de manifiesto en otro de los conceptos operantes en la tradición humanista que, según Gadamer, continuó operando en las ciencias del espíritu del siglo XIX, el concepto de "sentido común". El sentido común no es entendido como un sentido general, sino como un sentido comunitario, como un sentimiento comunitario del mismo modo que el gusto.

Retomando nuestra pregunta acerca de la naturaleza de los términos que se oponen en el ascenso a la generalidad, tenemos que señalar que hay una continuidad entre la formación práctica[120] (cuyos rasgos distintivos son: la distancia en relación con el deseo inmediato, en relación a la necesidad personal y atribución a una generalidad)[121] y la formación teórica (caracterizada como la libertad para la objetividad de la cosa, por la posibilidad de liberarme de mi punto de vista limitado para captar la cosa tal como es). [122] La formación teórica presupone a la formación práctica, ya que "es mera continuación de un proceso formativo que empieza mucho antes".[123]

Sin duda, en nuestra presentación del gusto hemos exagerado el elemento no discursivo del mismo, aprovechando la metáfora que señala que se trata de "la primera espiritualización de la humanidad" y es en consecuencia previo a la adquisición del lenguaje. Si hay un aprendizaje del gusto, lo que viene en el concepto del gusto en el sentido en el que lo consideramos,[124] este no puede tomar la forma de una explicación verbal, puesto que, siendo previo a la adquisición del lenguaje, el alumno no está en condiciones de comprender explicaciones. Sin embargo, se objetará, ésta es sólo una

120 Cita: "El sentimiento de sí ganado por la conciencia que trabaja contiene todos los momentos de lo que constituye la formación práctica: distanciamiento respecto de la inmediatez del deseo, de la necesidad personal y del interés privado, y atribución a una generalidad" VyM p. 42; WuM p. 19, ver también VyM p. 64; WuM, p. 38 y VyM, p. 124; WuM, p. 90.
121 Ver VyM, p. 124; WuM, p. 90.
122 VyM p. 42; WuM, p. 19.
123 VyM p. 43; VyM, p. 20.
124 Si el gusto viniera codificado de alguna manera y fuera la actualización de una disposición innata no sería el fenómeno esencialmente social que hemos considerado.

mitad del asunto, la perspectiva del alumno. Desde el otro lado, el lado de los enseñantes, el gusto existe en una comunidad lingüística en la que, cuando menos, existen las expresiones "esto es de buen gusto" o "es de mal gusto hacer tal o cual". No deseamos negar esto. Pero nótese que los propios maestros en la comunidad en cuestión han comenzado a adquirir el gusto antes de adquirir el lenguaje y por lo tanto han adquirido, antes que los conceptos de gusto las inclinaciones de las que éste consiste. Gadamer insiste, en reiteradas ocasiones, en que el gusto "no se puede enseñar". Cuando señala que el gusto no puede enseñarse no se refiere a que el gusto no pueda enseñarse y transmitirse en la manera que acabamos de comentar, sino a que el gusto no puede ser transmitido de manera puramente verbal. El concepto de gusto parece funcionar junto con estas inclinaciones, que se originan en una instrucción práctica, y no llega a independizarse nunca completamente de ellas.

Hechas todas estas consideraciones Gadamer sostiene que el gusto es una manera de conocer:

> La idealidad del buen gusto afirma así su valor en oposición a la regulación del gusto por la moda. Se sigue de ello que el gusto conoce realmente algo, aunque desde luego de una manera que no puede independizarse del aspecto concreto en el que se realiza ni reconducirse a reglas y conceptos.[125]

En la medida en que pueda llamarse al gusto una manera de saber, se trata de una manera de saber que, según la expresión de Lyotard,[126] no puede exteriorizarse respecto al sapiente.

4. ¿Generalidad no conceptual?

Examinemos ahora la cuestión que hemos dejado abierta en el análisis de la noción de formación. Para Hegel la formación, que es un sacrificio de la particularidad, es a la vez un ascenso a la generalidad. Gadamer se hace eco de este aspecto:

> Ahora bien, sacrificio de la particularidad significa negativamente inhibición del deseo y en consecuencia libertad respecto del objeto del mismo y libertad para su objetividad.[127]

---

125 VyM, p. 70; WuM, p. 43.
126 Ver *La condición posmoderna*, p. 16 y cap. 6.
127 VyM p. 41; WuM p. 18.

El hombre, de acuerdo a Hegel, "…no es por naturaleza lo que debe ser".[128] La formación llena el espacio entre lo que el hombre no es y aquello que, a través de un proceso, debe llegar a ser. Este proceso debe culminar en la producción del hombre como un "ser espiritual general".

Para considerar esta cuestión conviene ampliar un poco la referencia a la filosofía hegeliana. En la *Fenomenología del espíritu* la formación cultural está ligada a la dialéctica de la autoconciencia. En esta dialéctica, como es sabido, se enfrentan dos conciencias dotadas de certeza subjetiva, es decir que están convencidas de su propio valor. Esta certeza subjetiva hace que el encuentro de las conciencias desencadene de manera necesaria una lucha a muerte por el reconocimiento. Esta lucha hace aparecer por primera vez una manifestación del fenómeno de la inhibición del deseo, ya que emprender una lucha de esta naturaleza implica exhibir que "no se está ligado a la vida", es decir, se trata de una, tal vez rudimentaria, inhibición del deseo natural, dado, inmediato, de conservar la vida. Una manera de presentar a las conciencias dotadas de conciencia subjetiva podría ser decir que están dotadas de la convicción acerca de su propio valor. Incluso podríamos decir que creen ser humanos. Sin embargo este modo de expresión no debería desorientarnos. La genialidad de la dialéctica la dialéctica hegeliana está, sin duda, en su capacidad generadora y en este caso se exhibe en todo su esplendor si nos preguntamos ¿qué es lo que creen en realidad las conciencias que van a enfrentarse en una lucha a muerte? La respuesta "creen que son humanos" no es una buena respuesta en la medida en que presupone nuestra propia perspectiva, de la misma manera en que lo hace el enunciado "Fulano de tal se despidió de su familia para ir a luchar en la guerra de los treinta años". Ya hemos adelantado la respuesta, lo que las autoconciencias creen es que no son meros animales, que no están ligados a la vida, que pueden arriesgar su vida. Este es un momento en el que lo general (humano) surge a partir del sacrificio de lo particular (el deseo de conservación). Pero la dialéctica continúa y la inhibición del deseo se estabiliza a través del trabajo.

El enfrentamiento entre las certezas subjetivas resulta en dos comportamientos diferentes, el del señor y el del siervo. El enfrentamiento tiene para el siervo el resultado paradójico de que, para él, se contrapongan el deseo inmediato, dirigido a la cosa y el deseo de sobrevivir. El deseo de sobrevivir era, antes del enfrentamiento del amo y el esclavo, una determinante

128 Citado en VyM p. 41; WuM p. 18.

esencial de las conciencias que van a enfrentarse en la lucha a muerte. Estas conciencias, previas al enfrentamiento, todavía "están ligadas a la vida". Esto quiere decir que el deseo de conservación actuaba como una instancia organizadora: todos los deseos y acciones o comportamientos se organizan en función de la supervivencia. Sin embargo, dado que en la situación previa al enfrentamiento el deseo particular orientado a la cosa es también un deseo orientado a la supervivencia, este deseo rector tiene muy pocas posibilidades de manifestarse fenoménicamente. Es sólo a partir del enfrentamiento que, en el caso del vencido, esto es, del siervo, los deseos particulares se tornan, ya no accidentalmente sino permanentemente contradictorios con el deseo de supervivencia. Por esta razón, la tendencia a la satisfacción inmediata desaparece como un rasgo estructural en el ser humano. En la hipotética situación previa al enfrentamiento encontramos una situación de armonía casi perfecta entre la orientación a la satisfacción de los deseos particulares y la satisfacción del deseo de conservación. Al satisfacer los deseos particulares se satisface, en el mismo acto, el deseo de conservación. En cambio, luego del enfrentamiento, para el siervo la relación entre los deseos particulares y el deseo de conservación es mediata. La satisfacción de los deseos particulares se hace incompatible con la supervivencia (ello implicaría no trabajar y tener que enfrentar el temor a ser muerto por el señor) y debe ser suprimida; por su parte la satisfacción del deseo de supervivencia ya no se realiza de manera inmediata,[129] sino que se realiza mediatamente, justamente a través de la supresión de los deseos particulares en el acto de trabajar. En el siervo la supresión de los deseos particulares es un medio para la realización del deseo de supervivencia. El siervo deja de ser un animal involuntariamente, ya no realiza sus deseos animales, esto es, sus deseos inmediatos, y satisface su deseo animal de conservación de un modo no animal, esto es mediato. Este es el significado decisivo que posee el trabajo del siervo en el ascenso a la humanidad.

El trabajo surge, entonces, como resultado de la angustia a la muerte infligida al siervo por el amo. El siervo, que devino tal por hacerse solidario con su existencia natural, con su deseo de preservar la vida que se impuso a su deseo, más humano, de reconocimiento. Luego de la lucha, el siervo inhibe sus deseos particulares en función de esta angustia. La preservación de la vida ya no es para él algo a lo que se subordinan de un modo inmediato

129 Si lo inmediato es lo particular, lo mediato es lo general.

sus inclinaciones particulares. Debe ordenar sus inclinaciones particulares en función de un fin más general, debe inhibirlas para poder trabajar para el amo, debe inhibirlas para poder preservar, a través del trabajo para el amo, su propia vida. La angustia a la muerte, la preservación de la vida, debe dejar de ser una inclinación entre otras, una inclinación que surge y desaparece contingentemente. Esta instancia inhibitoria que tiene primero una existencia objetiva en la presencia física del amo, debe llegar a tener existencia subjetiva como instancia inhibitoria primero y como instancia positiva después, como voluntad que realiza la tarea ordenada a un fin que es el trabajo. El siervo trabaja, forma a la cosa y se forma a sí mismo. En el trabajo hay atribución a una generalidad: el concepto de la cosa que se va a producir.[130]

Sin embargo, la generalidad que importa señalar aquí no es la emergencia del concepto que el trabajo comporta, en tanto actividad teleológica,[131] sino la estructura del proceso que está supuesto allí. El punto crucial es el conflicto entre las inclinaciones innatas (instintivas) y las inclinaciones adquiridas. Ya señalamos que Gadamer ve en este conflicto, propio del gusto, un primer indicio de la socialización. Se "niegan", decíamos más arriba, estas inclinaciones particulares por la superposición de otras inclinaciones, adquiridas. Dado que las inclinaciones innatas o instintivas se dirigen a un objeto, lo que se realiza en este conflicto o superposición es la pérdida de un objeto fijo y previamente determinado para la realización o satisfacción de las inclinaciones humanas. En un razonamiento de este tipo se apoya, creo, la conclusión freudiana según la cual "la pulsión no tiene objeto", es decir, no tiene un objeto previo y predeterminado como el instinto. Esta conclusión señala que al no haber un objeto prefijado para el deseo humano

130 Véase Hegel *Fenomenología del espíritu* y A. Kojève *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel.* Tran Duc Thao discute la interpretación de Kojève por hacer del deseo de reconocimiento un hecho básico, con lo cual Kojève no podría escapara al dualismo (naturaleza cultura) de términos que no reconocen ningún vínculo genético entre sí y que por lo tanto resultaría insostenible. Véase *El materialismo de Hegel*, Bs. As., Siglo veinte, 1965, p. 33. Albert O. Hirschman observa que Adam Smith hace del deseo "de consideración" un hecho básico al que se reduce incluso el interés egoísta propio de la economía capitalista, *op. cit.* p. 115. Aceptado este hecho, la interpretación kojèviana podría tener más asidero histórico del que Thao está dispuesto a conceder.
131 Podemos mencionar aquí la célebre observación de Marx "...lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado primero la celdilla en su cabeza antes de modelarla en la cera." *El capital,* Tomo I, vol. I, Siglo XXI ed., p. 216.

no hay nada en principio que esté excluido, ningún objeto sobre el que este deseo no pudiera, eventualmente, recaer. Esta es también la conclusión del joven Marx en los *Manuscritos de 1844*, al señalar que el hombre es en virtud del trabajo, un "ser natural universal", la naturaleza toda puede, tendencialmente, ser objeto de su actividad y necesidad.

Cuando hablamos de formación la misma estructura se repite una y otra vez. La virtud de la mesura consiste en la inhibición de pasiones en vistas de la salud, es decir, frente a la satisfacción particular se enfrenta la representación de una satisfacción proporcionada en un plazo más general; el interés por un estado de bienestar continuado (la salud) se opone a la satisfacción particular que ahora se me presenta. En el caso del gusto, puede producirse una contradicción entre las inclinaciones personales y el propio gusto. Se inhibe una inclinación en favor del gusto (lo general). Se inhibe una inclinación particular en favor de una generalidad a la que se refiere el gusto. Es importante destacar que el gusto mismo, para poder entrar en conflicto con las inclinaciones particulares tiene que ser del mismo orden que ellas, es decir, tiene que ser él mismo una inclinación. A estas inclinaciones, que no son naturales y que registran una cierta regularidad, puede dárseles el nombre de hábito.[132]

Gadamer cita a Hegel "El hombre no es por naturaleza lo que debe ser". Lo que debe ser es el espacio de la *Bildung*. Interpretamos: esta naturaleza individual a ser socializada es lo particular. La inhibición es, como hemos visto, una característica del gusto. Lo general puede no tener la forma del concepto sino la del comportamiento, del hábito. Con el hábito, con ciertos hábitos compartidos, la inclinación puede hacerse lo común distintivo de un grupo, tanto que la desviación en relación con el hábito es vista directamente como una apartamiento del grupo. Es decir, con el gusto, lo común, la comunidad, la historia, se incorpora al cuerpo de los individuos. El registro de 'lo común' no es, entonces, la generalidad del concepto, sino un comportamiento que común o generalmente necesita una comunidad situada históricamente. ¿es realmente diferente del concepto lo 'general' de los comportamientos necesitados? Tal parece ser la posición de Gadamer.

132 Acerca de este uso de 'hábito' pueden consultarse los trabajos de Michael Oakeshott. Oakeshott desarrolla diferencia entre dos tipos de moral, la moral habitual y la moral reflexiva. Ver "Rational Conduct" y "The Tower of Babel".

Veamos como se presenta la cuestión en la discusión gadameriana de la noción de sentido común.

5. El sentido común y la idea de formación práctica

La noción de sentido común fue uno de los ejes de la oposición de Vico a los intentos de extender universalmente las pretensiones demostrativas de la ciencia moderna. Vico pretende recuperar a través de esta noción el elemento antiintelectualista de la sabiduría de los antiguos, presente en la oposición entre *sabiduría y phrónesis*. Para las relaciones humanas no cabe esperar la exactitud de una demostración, ya que:

> …lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación, o del género humano en su conjunto.[133]

El sentido común es caracterizado de una manera semejante al tacto y al gusto; encontramos en él, por un lado, el momento de pertenencia a una comunidad: "El *sensus communis* es un momento del ser ciudadano y ético",[134] y, por el otro, la necesidad de una formación:

> ...el *sensus communis* no es primariamente una aptitud (*Fähigkeit*) formal, una capacidad (*Vermögen*) espiritual que hubiera que ejercer, sino que abarca siempre el conjunto de juicios y baremos de juicios (*Urteilmassstäben*) que lo determinan en cuanto a su contenido.[135]

Hay que señalar que aquí, a diferencia de lo que ocurre con el tacto, sí es patente la referencia a una generalidad, "la generalidad concreta" de un pueblo, un grupo, o el género humano en su totalidad.[136] Retenemos también que el sentido común no es meramente formal sino que opera en él momentos de contenido, determinados por la generalidad concreta de un grupo. Intentaremos precisar luego este punto por referencia a las acciones de seguir un ejemplo o un modelo.

Por otra parte, el gusto es presentado como un sentido que no reconoce limitación en cuanto al ámbito de su aplicación:

---

133 VyM, p. 50; WuM, p. 26.
134 VyM, p. 63; WuM, p. 38.
135 VyM, p. 63; WuM, p. 37.
136 Un interesante tratamiento de la relación del pensamiento de Vico y el de Gadamer puede hallarse en Jean Grondin "Gadamer on Humanism".

Es claro que este cierto sentido hace falta siempre que existe alguna referencia a un todo sin que este todo esté dado como tal o pensado con conceptos de objetivo y finalidad: de este modo el gusto no se limita en modo alguno a lo que es bello en la naturaleza y en el arte, ni a juzgar sobre su calidad decorativa, sino que abarca todo el ámbito de costumbres y conveniencias. Tampoco el concepto de costumbre está dado nunca como un todo ni bajo una determinación normativa unívoca.[137]

En este fragmento encontramos una precisión acerca de la manera en la que están dados los "baremos de contenido"; éstos están dados como la costumbre, como los comportamientos de otros dentro del grupo, lo cual ratifica la necesidad de analizar en qué consiste seguir un ejemplo.

La formación práctica consiste en la capacidad de estar abierto a las perspectivas de otros. La diferencia que va desde el tacto al sentido común o el gusto radica en el hecho de que en el tacto dichas perspectivas son incorporadas directamente, de manera que su funcionamiento es más o menos automático, mientras que, en el caso del gusto o el sentido común parece llevarse a cabo alguna reflexión. La idea aparece en el siguiente fragmento:

La formación comprende un sentido general de la mesura y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad. Verse a sí mismo y ver los propios objetivos privados con distancia quiere decir verlos como los ven los demás. Y esta generalidad no es seguramente una generalidad del concepto o de la razón. No es que lo particular se determine desde lo general; nada puede aquí demostrarse aquí concluyentemente. Los puntos de vista generales hacia los cuáles se mantiene abierta la persona formada no representan un baremo fijo que tenga validez, sino que le son actuales como posibles puntos de vista de otros.[138]

Evidentemente no hay posibilidad de subsumir mi propio comportamiento bajo los comportamientos de otros de la misma manera en que subsumimos un caso bajo un concepto general. Intentaremos clarificar la relación entre mi comportamiento y el comportamiento de otros en el próximo capítulo al considerar el problema de seguir un ejemplo.

137 VyM, p. 70; WuM, p. 44.

138 VyM, p. 46; WuM, p. 22–23.

CAPÍTULO 4

El concepto de aplicación: ejemplos y juicios

En este capítulo se encuentra el núcleo de lo que llamamos "el argumento trascendental de Gadamer". Intentaremos presentar un argumento que nos permitirá determinar cuáles son las condiciones de posibilidad de la comprensión que operan en las experiencias analizadas a lo largo de este trabajo. Simultáneamente, esto implica exhibir el vínculo necesario entre aplicación y comprensión para unidades menores que los textos.

En la primera sección de este capítulo analizamos la noción de seguir un ejemplo. En la segunda sección, acerca de la capacidad de juicio, se encuentra el núcleo de lo que hemos denominado "argumento trascendental de Gadamer".

1. Seguir un ejemplo

La idea de seguir un ejemplo o un modelo nos salió al cruce en cada uno de los conceptos que Gadamer recupera de la tradición humanista. Claramente esta idea está implicada en la noción de generalidad concreta que Gadamer rescataba de Vico,[139] y en la insistencia en que las diferentes capacidades abordadas por estas nociones no son puramente formales sino que contienen

139 Habría que distinguir aquí dos niveles, uno de asimilación pasiva por el que la sociedad, de un modo más o menos anónimo, forma a los individuos inculcándoles los hábitos que requiere (según un modelo o generalidad concreta), y un nivel más productivo por el cual este individuo formado se comporta según un modelo (esta caracterización del comportamiento según un modelo está confirmada en las referencias de Gadamer a la ética aristotélica donde insiste reiteradamente sobre la función de las "imágenes directrices").

momentos de contenido. También hay que mencionar, aunque no lo hemos considerado aún, que esta idea está implicada en el énfasis puesto en las "imágenes directrices" (*Leitbildern*) en la interpretación gadameriana de la ética aristotélica.[140] La importancia de la categoría de la aplicación para unidades menores que los textos se comprenderá mejor a través de un análisis de la idea de seguir un ejemplo.

¿Qué es un ejemplo? Un "ejemplo" es un individuo. Es un individuo que ha sido destacado, señalado tal vez, porque se supone que hay algunos aspectos relevantes en el mismo, digamos su "ejemplaridad", aquello en virtud de lo cual se lo ha escogido como ejemplo.[141] En lo que sigue intentaremos mostrar que el hecho de que en el individuo escogido haya algo de ejemplar presupone las acciones de seguir el ejemplo. Es decir, intentaremos mostrar que sólo en la acción de seguir un ejemplo se pone de manifiesto lo que en este individuo escogido hay de ejemplar. Traduciéndolo a la jerga que nos interesa en este contexto: sólo la *aplicación* (acciones de seguir el ejemplo, de tomar a un individuo como modelo) permite comprender al individuo señalado como modelo.

Como es sabido, la definición aristotélica de la virtud incluye una referencia al hombre prudente.[142] Este es un hecho bastante curioso, ya que implica

---

140 El siguiente pasaje ilustra bien la importancia a la que nos referimos: "Aristóteles reconoce que el profesor de ética –y en su opinión esto vale para todo hombre como tal– se encuentra siempre en una determinada vinculación moral y política desde la cual gana su imagen de las cosas. En las imágenes directrices que describe tampoco él ve un saber que se pueda enseñar. Éstas valdrían también únicamente como esquemas, que sólo se concretan en la situación particular del que actúa. No son por tanto normas escritas en las estrellas o que tuvieran un lugar inalterable en algún mundo natural moral, de modo que sólo hubiera que percibirlas. Pero por otra parte tampoco son meras convenciones sino que reflejan realmente la naturaleza de las cosas; sólo que ésta sólo se determina a su vez a través de la aplicación a que la conciencia moral somete a aquellas" (VyM, p. 392; WuM, p. 325–236).

141 Se trata aquí de una situación análoga a la planteada por Kant a propósito de los juicios de gusto, cada juicio de gusto es el ejemplo de una regla universal que no puede ser aducida, *Crítica de la facultad de juzgar* § 18.

142 Señala Aristóteles: "Es la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente" *Ética Nicomáquea* 1106 b 35,. También "En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes" 1140 a 24. cit. en Pierre Aubenque *La prudence chez Aristote*, p. 35. El trabajo de Aubenque además de su claridad tiene la virtud de plantear una cuestión fundamental ¿en qué se basa la autoridad del prudente? Cuál fuera el carácter ético, propiamente normativo, de la

que la moral requiere desde el principio una definición *ostensiva.* Según lo plantea Aubenque: "la *esencia* de la prudencia presupone, no sólo de hecho (…), sino de derecho, la existencia del hombre prudente y la descripción de esta existencia".[143] Ya hemos tenido oportunidad de ocuparnos de algunas consecuencias que surgen a causa de esta peculiaridad cuando nos ocupamos del problema de la adquisición de la formación y de la virtud.

Cuando hablamos de un ejemplo hay un individuo señalado, ¿hay además algo así como el carácter propiamente moral del prudente? Queremos decir, ¿llega a ser considerada la "ejemplaridad", los aspectos relevantes que se suponen señalados en la definición ostensiva? Es evidente que la respuesta a estas preguntas debe ser, en cierta medida, afirmativa. Continuando con el ejemplo del prudente, es evidente que no todos los rasgos de su conducta son igualmente relevantes. Queremos que se siga su ejemplo en ciertas formas pero no en otras. Tal vez queramos que se preste atención a sus actitudes hacia otras personas, pero ¿es apropiado distinguir en sus actitudes de acuerdo a como varían según el sexo o nacionalidad de éstas? Tal vez queramos que se preste atención al hecho de que practicara ejercicios físicos, pero probablemente no al hecho de que lo hiciera los días martes y jueves.

Sin embargo, si este fuera todo el asunto, disponer de un ejemplo sería un recurso más o menos efectivo, pero a fin de cuentas un recurso evitable. Podríamos reemplazar las recomendaciones del tipo 'Haz lo que haría A' por una recomendación más directa: "En las circunstancias x haz y". El ejemplo tan sólo abrevia, hace más cómoda, la transmisión de un conjunto de reglas de las que disponemos con anterioridad o con independencia del ejemplo.

Sin embargo, en mi opinión, ésta es una mala construcción de las posibilidades que nos brinda tener un ejemplo con un valor normativo. Una observación de Lukàcs nos da una interesante pauta para pensar esta cuestión. Lukàcs señala la paradoja que implica el hecho de que las sociedades

---

ética aristotélica causó perplejidad en otro estudioso de Aristóteles, ver Moreau, Joseph *Aristóteles y su escuela*, p. 206–207.

143 Aubenque, *op cit* p. 38. Los contornos de esta posición se dibujan más nítidamente si uno la contrasta con las posiciones de inspiración kantiana como lo hace Guariglia al señalar que las reapropiaciones contemporáneas de las posiciones éticas de estagirita, comunitaristas o hermenéuticas se contrastan con "...toda especie de razón práctica kantiana, es decir, a toda razón universalista que pretenda fundamentar normas universales basada exclusivamente en sus propios fundamentos discursivos". Guariglia Osvaldo *Ética y política según Aristóteles. Tomo II*, p. 319.

capitalistas, en las que las condiciones sociales están siendo revolucionadas constantemente, desarrollen códigos legales explícitos y altamente formalizados ya que, debido al cambio en las circunstancias, estos códigos necesitan ser continuamente transformados. La creencia en la previsibilidad jurídica resulta, en consecuencia, constantemente defraudada. Por otra parte, las sociedades tradicionales, en las que el orden de la vida social es mucho más estable, no se apoyan en códigos sino en la fuerza de la costumbre, del ejemplo, que resulta mucho más flexible y capaz de innovación.[144]

Tal vez existan los ejemplos que pueden ser instrumentalizados de manera que se limiten a ejemplificar una regla y que resulten en última instancia intercambiables o reemplazables por la misma. Sin embargo, de acuerdo al desarrollo del capítulo anterior, parece evidente que el tipo de ejemplos que están envueltos en la consideración de los conceptos del humanismo, y en la observación de Lukàcs sobre la forma de la vida moral en las sociedades tradicionales, no son de este tipo. Un ejemplo que da lugar a la flexibilidad y a la creatividad no es un ejemplo en relación al cuál han sido exhaustivamente determinados cuáles son los aspectos relevantes.

¿De qué manera son diferentes estos ejemplos? Creo que la diferencia debe pensarse como la decisión de otorgar un valor normativo al ejemplo en cuanto tal. Llamemos ejemplos normativos a estos casos. Los ejemplos normativos contrastan con los ejemplos instrumentalizados, en los que el valor normativo está establecido por la regla que establece en qué sentido es relevante el ejemplo. Un ejemplo normativo tiene valor por sí mismo.

Ahora bien, ¿se puede realizar una consideración, conocer de alguna manera, lo que es ejemplar en el "ejemplo normativo"? Gadamer considera que la respuesta es afirmativa, más aún, que no sólo se puede, sino que se debe, pero esta consideración no consiste en un acto contemplativo, que deja las cosas tal como son, sino en las acciones que pretenden seguir su ejemplo, que pretenden, entonces, ser similares en algún sentido con su modelo. El nudo de la cuestión es que cualquier acción que pretenda ser semejante a su modelo llevará a cabo una labor abstractiva, pondrá el acento sobre unos aspectos en detrimento de otros. Es decir, será una interpretación del modelo. Esto es lo que los individuos hacen al seguir un modelo o al seguir la costumbre. Tengamos en cuenta que aquí se trata de la comparación de

144 Ver G. Lukacs "La cosificación y la conciencia del proletariado" p. 24.

una serie de actos individuales con otra serie de actos individuales, ontológicamente distintos, vale decir que ocurren en tiempos y lugares diferentes. Del lado del agente encontramos una pretensión, la pretensión de que entre determinados actos, los actos tomados como modelo y los suyos propios, hay algo en común, aún cuando uno no disponga de un nombre para ello.

Es verdad que algunas de las semejanzas ya deben haber sido previstas mediante nombres para las similaridades entre el ejemplo y los casos que siguen al ejemplo. Pero el caso interesante es aquel en el que estas semejanzas no han sido estabilizadas en un nombre. Es verdad que podría también hallarse un nombre, formarse un concepto para las nuevas semejanzas y a partir de ahí tener una herramienta que nos permita nombrar la semejanza y especificar un nuevo sentido en el que tenemos que seguir el ejemplo, justamente en el respecto de la semejanza para la que ahora tenemos un nombre. Pero esta consideración nos lleva a preguntarnos, pero ¿qué pasa antes de que dispongamos de ese nombre?

Es decir, tenemos la evidencia de la aparición de nuevos conceptos generales en el lenguaje. ¿Cómo aparece un nuevo concepto general? En virtud de qué reconocemos que los casos de dicho concepto son casos del mismo tipo antes de disponer de este concepto. Gadamer se dirige a este problema a través del análisis de la inducción (*epagogé*) aristotélica. Gadamer señala:

> …la pregunta es cómo se llega a ese conocimiento de lo general [es decir, la formación de un concepto]. ¿Acumulando experiencias y reconociéndolas como idénticas? Por supuesto, pero ahí radica el problema ¿qué significa conocerlas "como idénticas" y cuándo se produce la unidad de lo universal?[145]

Lo que se sostiene es que, en un ejemplo normativo, la ejemplaridad, el carácter moral cuando el ejemplo es el prudente, no tiene una existencia independiente y disponible para ser instrumentalizada. Hemos dicho que la "ejemplaridad" del ejemplo no puede establecerse en una lista que establezca cuáles son los aspectos relevantes que deben ser considerados. Obviamente, la ejemplaridad del ejemplo no puede ser percibida como tal en el ejemplo mismo. Al demorarnos en la contemplación del ejemplo en sí mismo nos perderíamos en una infinidad de detalles, todos potencialmente relevantes.

145 Ver H.–G. Gadamer, "¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?" p. 196; a continuación de este pasaje Gadamer se refiere a la experiencia como una capacidad básica; en "Los límites del lenguaje" habla de una "capacidad formadora del lenguaje" cuya peculiaridad consiste en "distinguir lo característicamente significativo" (p. 138).

Un ejemplo normativo está abierto a que profundicemos nuestra comprensión del mismo con nuevos casos de aplicación. Comprender el ejemplo normativo *qua* ejemplo normativo requiere aplicarlo en un caso distinto, es decir en otro caso, pero de manera que este otro caso no se destaque en su particularidad sino que haga manifiesta la similitud que guarda con el ejemplo, o parafraseando a Gadamer, debe reflejarse de modo tal que el ejemplo o modelo gane en su reflejo "una existencia más auténtica". La idea es que las aplicaciones del ejemplo iluminan nuestra comprensión del ejemplo. Para expresarlo en otros términos, la existencia del ejemplo *qua* ejemplo normativo depende de una transposición, del paso de un ámbito (y en el límite cada caso es un ámbito) a otro. La centralidad de la aplicación para la comprensión implica que la comprensión tiene la forma de la metáfora: percibir lo mismo en lo diferente. Volveremos a encontrar esta conclusión cuando analicemos la caracterización del lenguaje como una estructura especulativa.

2. Juicio y aplicación

Ya señalamos que en la descripción gadameriana hay una progresión lógica. En el tacto la generalidad aparecía de manera irreflexiva, a través de la adquisición de los hábitos y maneras de comportamiento compartidos en mi comunidad. Lo mismo ocurría con las primeras etapas del gusto, en las que éste se manifestaba como una inclinación de segundo orden. En las etapas posteriores del gusto, como resultado final de la formación práctica, el gusto exhibía la posibilidad de reflexión, como la necesidad de tener en cuenta el punto de vista de otros. Algo semejante ocurría en el caso del sentido común, mediante la atribución a la generalidad concreta de un pueblo o nación. Estas observaciones nos llevaron a analizar la noción de seguir un ejemplo y a destacar la centralidad de la noción de aplicación.

Ahora bien, estas descripciones pueden agruparse de modo que se pueda aprehender en las mismas una progresión. En nuestra interpretación, el análisis de la capacidad de juicio radicaliza los problemas que surgían en los casos que comentábamos anteriormente, a la vez que los clarifica.

La capacidad de juicio nombra formas de la sociabilidad similares al gusto, al sentido común, y al tacto. Gadamer señala, también, que la misma está determinada por baremos de contenido. Pero sea cual sea la amplitud que se quiera reconocer en esta noción, con ella se nombra la actividad de

referir un concepto o una representación general a situaciones particulares. Esta capacidad adquiere una relevancia especial porque también el uso del método se basa necesariamente en la misma.

Gadamer señala que el significado prekantiano de esta noción es básicamente moral. Con esto no sólo se establece su ámbito de aplicación, hallar lo que está de acuerdo con las exigencias generales de la ética en una situación particular, sino que subraya su vinculación con el *ethos,* esto es, con las costumbres de una sociedad. Sobre este punto diremos algo más adelante al señalar algunos puntos convergentes entre la filosofía de Gadamer y la filosofía del segundo Wittgenstein. De su vinculación con el *ethos* resulta, también, que la capacidad de juicio no es una dotación natural del hombre. Antes bien ella es un logro, es decir una capacidad formada:

> ...la generalidad que se atribuye a la capacidad de juicio no es algo tan común como lo ve Kant. En general la capacidad de juicio es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a todos. [146]

Por otra parte Gadamer llega a una conclusión más fuerte: incluso allí donde disponemos de una generalidad conceptual, *qué hacer* con ella, *cómo* aplicarla a la realidad no es un cuestión de método:

> ... la actividad del juicio, consistente en subsumir algo particular bajo una generalidad, en reconocer algo de una regla, no es lógicamente demostrable. Ésta es la razón por la que la capacidad de juicio se encuentra siempre en una situación de perplejidad fundamental debido a la falta de un principio que pudiera presidir su aplicación. Como atinadamente observa Kant, para poder seguir este principio haría falta de nuevo una capacidad de juicio. Por eso ésta no puede enseñarse en general sino sólo ejercerse una y otra vez, y en este sentido es más bien una aptitud al modo de los sentidos. Es algo que en principio no se puede aprender porque la aplicación de reglas no puede dirigirse con ninguna demostración conceptual.[147]

---

146 VyM, p.63; WuM, p. 37.

147 VyM, p. 62; WuM, p. 36. Corregimos en la cita una errata de la versión castellana que pone actitud en lugar de aptitud (*Fähigkeit)*. La observación de Kant a la que se refiere Gadamer es la siguiente: "...es fácil colegir de la naturaleza de la facultad de juzgar (...) que el hallazgo de un principio peculiar de aquella (...) debe ir acompañado de grandes dificultades (...). Debe ella misma, pues, proporcionar un concepto, a través del cual no sea propiamente conocida ninguna cosa, sino que sólo le sirva a ella propiamente de regla, aunque no una objetiva a la cual pudiera ella adecuar su juicio, porque para ello sería requerible, a su turno, otra facultad de juzgar, para poder discernir si es el caso de la regla o no."

Estas consideraciones afectan de un modo definitivo a la distinción kantiana entre juicios determinantes y juicios reflexionantes, como ya lo señalara Hegel. Podemos pensar esta diferencia del siguiente modo: queda cuestionado el estar dado del concepto abstraído de los casos particulares que determina, y queda cuestionada la aparición despojada de concepto del particular. Podríamos extender estas reflexiones diciendo que, para Gadamer, lo que se da es la preexistencia del lenguaje a todo acto judicativo y esta preexistencia se cuenta entre las condiciones de posibilidad de estos actos. Pero, a su vez, la forma en que se da el lenguaje no es la de un sistema cerrado de correlaciones de términos y realidad, sino que el propio lenguaje gana una dimensión histórica a partir del uso que se hace de él. El uso de los términos da lugar a una continua formación de los conceptos, a una constante transformación del lenguaje.[148]

En consecuencia, la capacidad de juicio no es de orden lógico, sino estético:

> El caso individual sobre el que opera esta capacidad no es nunca un simple caso, no se agota en ser la particularización de una ley o concepto general. Es por el contrario siempre un "caso individual", y no deja de ser significativo que llamemos a esto un caso particular o un caso especial por el hecho de que no es abarcado por la regla. Todo juicio pensado en su individualidad concreta, que es lo que las situaciones de actuación en las que nos encontramos requieren de nosotros, es en sentido estricto un juicio sobre un caso especial. Y esto no quiere decir otra cosa sino que el enjuiciamiento del caso no aplica meramente el baremo de lo general, según el que juzgue, sino que contribuye por sí mismo a determinar, completar y corregir dicho baremo. En última instancia se sigue de esto que toda decisión moral requiere gusto...[149]

Kant *Critica de la facultad de juzgar,* p. 81, véase Abraham Anderson "Juicio reflexionante, superstición y escepticismo" *Diánoia* año XLII (1996) nº 42 y el excelente artículo de Paul Guyer "Los principios del juicio reflexivo" en el mismo número de *Diánoia.*

148 Habermas en "La lógica de las ciencias sociales" pone de relieve esta dimensión histórica en la concepción gadameriana del lenguaje por oposición a la concepción wittgensteniana de los juegos del lenguaje, para quien seguir una regla implicaría seguirla siempre del mismo modo. Ver "La lógica de las ciencias sociales" en su La lógica de las ciencias sociales, pp. 231–233. Ch. Lawn retoma y refuerza la línea argumentativa abierta por Habermas, ver su "Wittgenstein, history and hermeneutics".

149 VyM, p. 72; WuM p.45.

Creemos que es desde aquí que los momentos anteriores y posteriores deben ganar su inteligibilidad.

Recapitulando: hay ciertos comportamientos que establecen distinciones y evalúan sin referencia a una generalidad conceptual, así son el tacto, sentido común y gusto. Un contraargumento podría señalar, como vimos, que esta falta de referencia es sólo aparente, que la referencia a la regla o criterio tiene lugar de modo inconsciente. Sin embargo la fuerza de este contraargumento parece descansar en el supuesto de que una diferencia o similitud sólo puede destacarse por referencia a una regla o criterio, supuesto que es cuestionado por el análisis de la capacidad de juicio. Incluso allí donde una generalidad conceptual se encuentra disponible, ésta no es suficiente, ya que la capacidad de juicio no es demostrable, esto es, una generalidad conceptual nunca constriñe por sí sola a una única aplicación.

De estos análisis se desprenden dos consecuencias fundamentales. Por una parte, la respuesta por la posibilidad de estos comportamientos corre por cuenta de la postulación de una capacidad básica para percibir las semejanzas, que, en algún sentido, es previa a la adquisición de los conceptos. Esto es patente en el análisis de las nociones de la experiencia y de la inducción aristotélicas, un análisis que Gadamer relaciona con el de la adquisición de una lengua y sobre el que vuelve en diferentes textos.[150]

Al postular una capacidad básica, Gadamer no quiere postular una capacidad invariante y homogénea para todos los individuos, en el sentido de que todos deberían llegar, en vistas de ella, a los mismos resultados. La capacidad designa la posibilidad de hacer determinado tipo de cosas, pero no señala cuáles. Esta capacidad varía conforme un individuo asimila la experiencia colectiva contenida en la lengua y también de acuerdo a su propia experiencia individual. Esta relación lenguaje–experiencia es fundamental para comprender la lingüisticidad de la tradición. De esta variación da cuenta la tensión fundamental, en el seno del lenguaje, entre una tendencia a la convención y una tendencia a la individualización.[151] Los rendimientos más exuberantes de esta capacidad pueden apreciarse en los niños (en algo parecido a lo que Piaget llamaba "verbalismo infantil") y en los poetas.[152]

---

150 Ver VyM, p. 425; WuM, p. 356; "¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?" y "Los límites del lenguaje".

151 "Semántica y hermenéutica"

152 Véase "Los límites del lenguaje"

Por otra parte, a partir de este análisis se puede generalizar la conclusión fundamental gadameriana según la cual la aplicación no es separable de la comprensión, sino más bien el momento en el que ésta se realiza. Si en la comprensión de textos legados tradicionalmente la aplicación puede entenderse como *apropiación,*[153] nuestro análisis quiere mostrar cómo opera en unidades menores que los textos y los motivos por los que igualmente ha de sostenerse su necesidad. También creemos que desde esta perspectiva se hace más comprensible la oposición de verdad y método.[154]

153 Así lo hace explícitamente Richard Bernstein en "De la hermenéutica a la praxis", extrayendo una conclusión que ya estaba sugerida por la caracterización de la aplicación como una consecuencia inevitable de la fusión de horizontes.

154 También es muy sugerente que cuando Gadamer comenta la noción heideggeriana de la comprensión (*Verstehen*) se refiera a un saber hacer práctico: VyM, p. 325; WuM, p. 264 y *El problema de la conciencia histórica,* p. 73.

CAPÍTULO 5

La ética antigua como modelo

En los capítulos anteriores hemos recurrido reiteradamente a comparaciones con la ética de Aristóteles. No hemos procedido arbitrariamente, ya que la ética de Aristóteles es, en nuestro panorama filosófico, el referente más claro para ilustrar las características de la experiencia hermenéutica. Además, el vínculo aparece aquí y allá en el texto de Gadamer. Aún más, la relación se invierte ya que Gadamer nos propone implícitamente pensar a la ética antigua a partir de los conceptos recuperados del humanismo, observando que la ética griega no es, en última instancia, sino una ética del buen gusto.[155] En este capítulo intentaremos hacer explícitos algunos rasgos que son puestos de relieve por la elección de este modelo.

Cuando comenzamos señalamos que la diferencia entre ciencias naturales y ciencias del espíritu era para Gadamer una diferencia de objetivos de conocimiento, señalamos también, profusamente, que entre las condiciones de posibilidad de estas últimas se encuentra la pertenencia a una tradición, que en la visión de Gadamer ser histórico no es un obstáculo sino una condición positiva de la verdad. Por ello, el modo de verdad de las ciencias del espíritu se comprende mejor desde el modelo del saber práctico:

> "…el saber práctico, la *phrónesis,* es una forma de saber distinta. En primer lugar está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia tiene que acoger las circunstancias en toda su infinita variedad. Y esto es también lo que Vico destaca explícitamente. Es claro que sólo tiene en cuenta que este

155 VyM, p. 72; WuM p. 45.

saber se sustrae al concepto racional del saber. Pero en realidad esto no es un mero ideal resignado. La oposición aristotélica aún quiere decir algo más que la oposición entre un saber por principios generales y el saber de lo concreto. Tampoco se refiere sólo a la capacidad de subsumir lo individual bajo lo general que nosotros llamamos "capacidad de juicio". Más bien se advierte en ello un motivo positivo ético, que entra también en la doctrina romana del *sensus communis*. Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir, un ser ético (*hexis*). En este sentido la *phrónesis* de Aristóteles es una "virtud dianoética". Aristóteles ve en ella no una simple habilidad (*dynamis*) sino una manera de estar determinado el ser ético que no es posible sin el conjunto de las "virtudes éticas", como a la inversa tampoco éstas pueden ser sin aquellas. Y aunque en su ejercicio esta virtud tenga como efecto el que se distinga lo conveniente de lo inconveniente, ella no es simplemente una astucia práctica ni una capacidad general de adaptarse. Su distinción entre lo conveniente y lo inconveniente implica siempre una distinción entre lo que está bien y lo que está mal, y presupone con ello una actividad ética que a su vez mantiene y continúa".[156]

En este pasaje están condensados los momentos más importantes de la hermenéutica filosófica. Por lo pronto *el círculo hermenéutico*: hay una anticipación de la totalidad (lo general, el objetivo, lo correcto) que va a determinarse a partir de las partes, a su vez, las partes adquieren significado a la luz de lo general. *El principio de la historia efectual*: esta anticipación de lo general no proviene de una dotación natural (la *bona mens* cartesiana que es lo mejor repartido entre todos los hombres, o la conciencia del deber) sino de una orientación de la voluntad o ser ético. Antes decíamos *ethos* o comunidad, ahora decimos *ethos,* comunidad e historia (la socialización de un individuo). El *problema de la aplicación* (*Anwendung*) lo general y lo particular se codeterminan. La orientación de la voluntad, presentada aquí como lo general presupone esta mediación. Ella es el resultado de una asimilación pasiva. Es hábito por referencia a un modelo, a un modo dado de presentarse la virtud en el *phrónimos*. En esta medida tiene algo de común con él. Pero también es particular, es la orientación de un individuo en una situación concreta. El ser ético se mantiene, (no continúa como ser

156 VyM, p. 51–52, WuM, p. 27.

ético si hay quiebres, si no hay coherencia) y se continúa en este dominio de la situación concreta. Se continúa, pero puede transformarse; o bien, para continuar se transforma necesariamente al adaptarse a las situaciones particulares.

Una cosa parece clara: cuando Gadamer se remonta a la tradición humanista lo que le interesa es que en ésta pervive lo esencial de la ética aristotélica. Con "lo esencial" queremos decir que ésta (la ética) no se puede enseñar a un sujeto que no a sido previamente socializado (digo más que no ha recibido una socialización específicamente orientada), que no ha recibido una orientación de su voluntad bajo la forma de unos hábitos virtuosos, moralmente valiosos. En este contexto moralmente valiosos significa sancionados como tales en una sociedad, la definición de la moral tiene como momento ineliminable un acto de ostensión: esto (lo que hace el prudente por ejemplo) es lo moralmente valioso.[157]

Pero esta presentación de la ética aristotélica, por su pretensión de ser ética, contiene algo de difícil asimilación. El sujeto propiamente dicho de la moral no es el individuo sino el *ethos*. En este sentido puede verse la siguiente declaración de Gadamer, que extrae una conclusión todavía más amplia:

> *El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición,* en que el pasado y el presente se hallan en continua mediación.[158]

Puede suponerse que el individuo responsable (una idea que está en la base de lo que habitualmente se considera como fenómeno ético) es una tarea posterior a la asimilación pasiva de normas, patrones y modelos de comportamiento. El sujeto ético o estético (el *phrónimos*, el experto en arte) es una ocurrencia contingente. Quizá este *phrónimos* pueda desarrollar una

157 Es interesante señalar que cuando los teóricos de la literatura intentan definir su objeto de estudio se topan con una dificultad similar: todas las definiciones fallan en algún punto, la definición tiene que caer en la cuenta de que literatura es lo que una sociedad señala como literatura. Sobre este punto puede verse el excelente capítulo de Terry Eagleton. ¿Qué es la literatura? en su *Teoría literaria. Una introducción*, México, FCE, 1993, también Paul de Man "La resistencia a la teoría" en Paul De Man *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990, p. 14, y Juri Lotman "El contenido y estructura del concepto literatura" Trad. de la cátedra Teoría y análisis literario, UBA, 1995.
158 VyM, p. p. 360; WuM, p. 295.

tarea crítica, pero esta crítica es una crítica particular, restringida a algunos aspectos y presuponiendo muchos otros y una crítica universal como se pretende desde la Ilustración.

Cuando estas nociones se integren y cobren sentido en la estética kantiana Gadamer expresará que una tradición se pierde (en realidad lo que se pierde es la autoconciencia puesto que las condiciones de la comprensión destacada, en tanto que condiciones trascendentales, operarían igual aunque no se las reconozca).[159] Se pierde porque se desvinculan estas nociones (gusto-sentido común) de la comunidad y de su sustrato histórico y se las hace habitar por entero en la subjetividad o en una razón que es abstracta, carente de historia.

Lo que tenemos hasta aquí es que las ciencias del espíritu tienen su sustento en unas capacidades que establecen diferencias y realizan valoraciones en situaciones particulares (sean de actuación o sean situaciones históricas particulares en estudio). Estas distinciones o evaluaciones reconocen su condición de posibilidad más en la pertenencia a una comunidad que en la posesión de un patrón abstracto. En este sentido Gadamer señalaba tres hechos: el tacto que se comporta como un sentido haciendo distinciones sin poseer un patrón general, la no enseñabilidad de todas estas capacidades (su enseñanza parece estar sujeta a la condición de haber recibido una previa socialización bajo los hábitos precisos, que de algún modo incluyen aquello que hay que enseñar), la capacidad de juicio es una capacidad estética y no lógica (nuevamente la condición de posibilidad del ejercicio de esta capacidad es puesta no en una disposición formal, sino en el acuerdo, hábito o uso de una comunidad). Por esto vimos como Gadamer acercaba la caracterización de las ciencias históricas al saber práctico aristotélico.

159 Un ejemplo interesante de esto lo da Cassirer al señalar que la crisis del clasicismo de Boulieau no se debe tanto a una crítica a sus premisas teóricas como a la incorrecta aplicación de las mismas (lo mismo que la cosificación del cogito por Descartes). Así se toma conciencia de la dependencia del gusto a una época. Premisa que se incluyó en los desarrollos teóricos posteriores. Véase Cassirrer *Filosofía de la Ilustración.*

CAPÍTULO 6

Comparación con Wittgenstein: el aprendizaje de la lengua

En este capítulo y en el siguiente intentaremos arrojar alguna luz sobre la problemática que hemos puesto de relieve en la filosofía de Gadamer, comparándola con algunos problemas de la filosofía de Wittgenstein. En particular, nos interesa destacar la analogía entre las posiciones de Gadamer que venimos de reseñar y las posiciones de Wittgenstein vinculadas con el problema de la adquisición del lenguaje. En efecto, intentaremos destacar en el pensamiento de Wittgenstein una dificultad en relación con el problema del aprendizaje de una lengua análoga a la dificultad indicada por Gadamer a propósito de las capacidades propias de la formación. La analogía nos permitirá apreciar, por una parte, la generalidad del planteo de Gadamer, y por otra parte cómo la dificultad se resuelve en el pensamiento de Wittgenstein a favor de una forma de conocimiento práctico, y finalmente podremos enfocar el problema de la historicidad del lenguaje en el pensamiento de Wittgenstein, algo que no siempre es apreciado por los intérpretes.

Wittgenstein sobre la adquisición del lenguaje

Cuando nos preguntamos por la adquisición del lenguaje, dice Wittgenstein, estamos tentados a pensar en la adquisición del mismo como si se tratara de la adquisición de una segunda lengua, esto es, pensamos acerca de esta situación como si el niño conociera ya el uso del lenguaje, sólo que no el lenguaje que se le pretende enseñar. Podría parecer que esta creencia es demasiado burda como para merecer nuestro interés, ya que parece obvio que el lenguaje no se adquiere aprendiendo los significados de las

palabras a través de *explicaciones verbales*, por ejemplo "Los perros son animales de cuatro patas que ladran". La explicación verbal "animal que ladra de cuatro patas" no puede haber sido la manera en la que aprendimos el significado de la palabra 'perro' ya que esta explicación, después de todo, presupone que se conoce el significado de palabras como 'animal', 'cuatro', 'patas', etc. La dificultad con las explicaciones verbales es, entonces, que presuponen la comprensión de algún lenguaje. Sin embargo, hay otra manera de pensar acerca de la adquisición del lenguaje, y por lo mismo, acerca de la naturaleza del lenguaje, que no es tan obviamente errónea. Se trata de la idea de que el lenguaje se adquiere a través de *definiciones* o *explicaciones ostensivas*, es decir, a través de expresiones como "Esto es un… (perro)" acompañadas de un gesto de señalamiento hacia un objeto (perro). El lenguaje se aprendería correlacionando palabras y objetos, y esta marca de origen explicaría su funcionamiento, en el sentido de que, una vez adquirido, el propósito más importante del lenguaje sería designar objetos o hacer referencia a hechos, explicables en última instancia como maneras de combinación de estos objetos. Wittgenstein va a mostrar que esta idea ingenua acerca de la adquisición del lenguaje en términos de definiciones ostensivas no está en mejores condiciones que la que se da en términos de explicaciones verbales. Esto es, Wittgenstein va mostrar que también en la idea ingenua que nos formamos de las definiciones ostensivas se encuentra presupuesta la comprensión de un lenguaje.

En el desarrollo de este capítulo nos interesa destacar cómo el problema de la adquisición del lenguaje remite para Wittgenstein, por un lado, a un conjunto de capacidades de orden pre–lingüístico, y por el otro, a la dimensión comunitaria presupuesta en la conformación de estas capacidades pre–lingüísticas. En ello reconoceremos el modelo de la adquisición de la virtud y de la formación que analizamos en los capítulos anteriores. En el capítulo siguiente argumentaremos que, a la vista de esta similitud, no es sorprendente que la concepción wittgensteiniana del conocimiento del uso del lenguaje sea la de un "conocimiento práctico".

El problema de las definiciones ostensivas

En el *Cuaderno azul* Wittgenstein señala que apelamos básicamente a dos maneras para explicar el significado de una palabra.[160] Una es la explicación verbal. Doy una *explicación verbal* cuando le digo a alguien que "perro" es "el animal que posee cuatro patas y que ladra". Ahora bien, al proporcionar una explicación de este tipo, siempre me expongo a que me pidan nuevas explicaciones. En nuestro ejemplo: podría tener que explicar qué es 'ladrar' qué es 'animal', qué son 'patas', etc. En consecuencia, una explicación verbal nos lleva de una expresión a otra. Por ello la explicación verbal no nos hace progresar realmente cuando adoptamos una perspectiva filosófica, intentado esclarecer qué es el significado y qué la comprensión, ya que pronto se impone una pregunta: ¿cómo lograríamos entender una explicación verbal sin comprender ya algunos significados?

En contraste, las *definiciones* o *explicaciones ostensivas*, esto es, aquellas explicaciones del significado de una palabra que podemos dar mostrando un objeto al que la palabra se aplica, parecen cortar por lo sano el riesgo de un regreso infinito al que nos enfrentaban las explicaciones verbales. Retomando nuestro ejemplo, podríamos mostrar un perro, decir: "Esto es un perro" señalando hacia el mismo, y allí se terminaría la cuestión.

Es interesante indicar que el contraste que acabamos de presentar, hace juego con cierta imagen del lenguaje. Dado que la definición ostensiva *parece* subsanar las deficiencias de la explicación verbal y en virtud de no requerir una explicación ulterior, parece que puede funcionar como *último término* en las explicaciones. La consideración de las definiciones ostensivas sugiere que podríamos poner término a la serie de explicaciones verbales mostrando los objetos a los que se aplican los términos que intervienen en las mismas. Mostrando casos podríamos establecer un vínculo sólido entre nuestras palabras y las cosas en el mundo. La imagen del lenguaje que nos formamos consiste, entonces, en aquella según la cual el significado de una palabra es el objeto que esta palabra reemplaza.

Esta imagen o concepción del lenguaje se desarrolla un poco más allá de su tierra de nacimiento como una teoría completa del aprendizaje del lenguaje. Explicaciones verbales y explicaciones ostensivas en conjunto permitirían explicar cómo es adquirido el lenguaje y la manera en la que

160 CAM 27–28

las palabras tienen significado. Este modo de entender el lenguaje, que tiene raíces profundas en la cultura occidental, es presentado por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* a través de la famosa cita de San Agustín que da comienzo a las mismas.[161] Allí San Agustín describe su propio aprendizaje del lenguaje como la adquisición gradual de los nombres de las cosas. Wittgenstein no se interesa en dicha imagen como en una teoría sofisticada del lenguaje, ya que no se trata de tal cosa, sino como un paradigma que subyace a teorías filosóficas bastante sofisticadas. Un mismo modelo puede ser refinado de múltiples maneras alternativas, dando por resultado diferentes teorías. Wittgenstein cree que las fuentes más importantes del pensamiento filosófico son modelos bastantes sencillos. La imagen agustiniana le otorga una alta homogeneidad interna al lenguaje, ya que supone que las palabras están en lugar de cosas, y que el significado de una palabra es la cosa que la palabra reemplaza o "representa". La función del lenguaje es representar la realidad, en el caso de las palabras, referir a objetos, en el caso de las oraciones, describir la realidad.[162] Otro aspecto importante es que, de acuerdo con Agustín, un niño puede establecer una conexión entre una palabra y un objeto meramente a través de su pensamiento. Podemos llamar a este rasgo el "aspecto contemplativo" de la concepción agustiniana del lenguaje.[163]

Wittgenstein indica que esta explicación de la adquisición del lenguaje, más allá de las apariencias en contrario, también supone lo que tiene que explicar, esto es, la posesión de ideas, el conocimiento de que algunas cosas reciben nombres, etc. Para esta explicación, es como si el niño poseyera ya

161 Ver IF § 1; también el *Cuaderno marrón* comienza haciendo referencia a la posición de Agustín.

162 La concepción agustiniana del lenguaje subyace, por una parte a la línea mentalista (el significado entendido como una entidad de tipo mental) que se remonta a Aristóteles, e ingresa al empirismo británico a través de Locke, al pensamiento lingüístico a través de la distinción saussureama entre significado y significante; y por otra parte, a la línea platonista (el significado entendido como una entidad abstracta más allá del tiempo y el espacio) que incluye a Bolzano, Meinong y Frege. Véase una comentario en Glock, H–J. *A Wittgenstein's Dictionary*, entrada "Agustinian view of language"

163 Véase una discusión de las secciones iniciales de las *Investigaciones filosóficas* en Stanley Cavell "Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's *Investigations*" en Sluga, & Stern (eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, CUP; 1996.

un pensamiento antes de adquirir el lenguaje público. El niño ya nombra las cosas en su interior, pero le falta conocer el nombre que otros le dan a las cosas. De esta manera, el aprendizaje de la lengua materna se parece sospechosamente al aprendizaje que un adulto hace de una lengua extranjera. Para poner de manifiesto esta dificultad, Wittgenstein llama la atención sobre las innumerables maneras en las que una definición ostensiva puede ser interpretada. En el *Cuaderno azul* Wittgenstein hace esto a través de un experimento mental. Nos dice allí:

> Expliquemos pues la palabra 'tove' señalando a un lápiz y diciendo "esto es tove" (…) la definición ostensiva "esto es tove" puede ser interpretada ahora de múltiples maneras.[164]

La gracia del ejemplo radica en que, al tratarse de una palabra inventada *ad hoc,* nos permite reparar en algo que se nos pasa de largo cuando ya estamos inmersos en el lenguaje: que una definición ostensiva no nos da por sí misma, en verdad, la comprensión de un término. La definición ostensiva en cuestión podría entenderse como "tove es madera", "tove es redondo" "tove es duro", "tove es uno", etc. Con más radicalidad, el mismo punto es expresado en las *Investigaciones filosóficas*, "…la definición ostensiva puede en *todo* caso ser interpretada de modo diferente".[165] De lo que resulta que, para saber cómo fue entendida la explicación de 'tove', no hay más remedio que esperar el uso subsiguiente, la aplicación que quien recibió la definición haga de este término posteriormente.

Estas observaciones vienen a concluir en lo que ya habíamos adelantado acerca de que también la apelación a las definiciones ostensivas resulta ser una manera circularmente viciosa de explicar la adquisición de una lengua. Lo que constituye el atractivo de la apelación a las definiciones ostensivas es que las mismas funcionan ordinariamente como un recurso efectivo para la definición de un vocablo. Por ejemplo, una definición de 'sepia' realizada señalando a un objeto de ese color funcionará en general de acuerdo a lo esperado. Pero a través de ejemplos como el de 'tove' Wittgenstein nos hace ver que una definición ostensiva puede en general definir un término cuando ya está claro el papel que este término va a desempeñar en un lenguaje. Esto es, cuando está claro que la palabra que se está definiendo es el nombre de un

164 Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, p. 28.
165 Wittgenstein *Investigaciones filosóficas* § 28.

color, la definición ostensiva no presenta problemas. Ahora bien, saber que lo que se está definiendo es un color supone ya cierto dominio del lenguaje, que es lo que se quería explicar a través de las definiciones ostensivas. En consecuencia, la apelación a las definiciones ostensivas como explicación de la adquisición de la lengua resulta ser, o bien un recurso insuficiente, o bien una explicación circular.

Las dificultades de la circularidad, tanto en las explicaciones verbales como en las explicaciones ostensivas, nos presentan una dificultad que ya nos salió al cruce en relación con las diferentes nociones vinculadas con la *Bildung*. En efecto, allí veíamos que la adquisición de la virtud requería de la realización de actos virtuosos y que los actos virtuosos son, justamente, aquellos que realiza una persona virtuosa. Ahora nos enredamos en una dificultad similar, porque pensamos en la enseñanza de una lengua en modos que suponen la comprensión de alguna lengua. La solución de Wittgenstein a esta dificultad tiene, como veremos, bastante en común con la solución que hallamos en Aristóteles en relación al problema de la adquisición de la virtud.

Creo que puede resultar útil para comprender la posición de Wittgenstein pensarlo como un genealogista en un sentido emparentado con el sentido nietzscheano de la palabra: si Nietzsche enfatizaba que si queremos comprender el surgimiento de la moral no tenemos más remedio que remontarnos a sus ancestros premorales,[166] Wittgenstein, como veremos, insiste en que si queremos comprender el surgimiento del lenguaje no tenemos más remedio que remontarnos hasta sus ancestros prelingüísticos. El pensamiento del niño agustiniano no es, ciertamente, uno de tales ancestros.

La concepción positiva que Wittgenstein nos propone para comprender cómo es posible la adquisición del lenguaje se enmarca en su propuesta general del lenguaje de desplazar al signo como el concepto clave para comprender el funcionamiento del lenguaje, sino a la noción de "juego de lenguaje" con la que intenta señalar, desde el inicio, el carácter indisoluble de palabras y actividades (ver IF §7). Esta perspectiva implica, ante todo, algo que apareció insinuado cuando indicamos que para constatar si una definición ostensiva había sido comprendida, debíamos esperar a ver el uso

166 Ver Nietzsche F. *Genealogía de la moral*.

que se hiciera de la misma, esto es, la solución pasa por entender que el propio lenguaje es una forma de actividad.

Enseñanza ostensiva de las palabras e instrucción

La manera de salir del atolladero al que nos condujo el examen de las maneras de explicar el significado de las palabras es considerar la distinción que Wittgenstein traza entre la "explicación o definición ostensiva" y la "enseñanza ostensiva de las palabras" (IF § 6). La primera, a la que ya nos hemos referido, es un modo derivado, ya que la misma supone un proceso de socialización ya concluido en un juego de lenguaje, (el de nombrar/preguntar por la denominación).[167] Esto es, una explicación ostensiva, como la explicación del significado de la palabra 'sepia' realizada profiriendo esta palabra y apuntando un objeto de este color, funciona correctamente cuando ya está claro "cual el es lugar de la palabra en el lenguaje" cuando ya está claro para nuestro interlocutor que estamos definiendo un color. Ordinariamente podemos aclarar el lugar de una palabra en el lenguaje mediante otras palabras, como cuando decimos "Este color es 'sepia'" "esta forma se llama 'rectángulo'" señalando tal vez al mismo objeto. Pero, como ya hemos visto, estas aclaraciones verbales no son muy procedentes al abordar el problema filosófico al que nos dirigimos. Tal vez convenga resumir todo esto diciendo que la explicación ostensiva, cualquiera de ellas, supone una importante cantidad de conocimiento del uso del lenguaje (el conocimiento de otras palabras de color, de otras palabras de formas, en nuestro ejemplo). En consecuencia la definición ostensiva no puede ser lo que buscamos puesto que la misma, para decirlo con la analogía nietzscheana, depende aún de un ancestro lingüístico.

Wittgenstein utiliza una expresión técnica para referirse al que considera que es el modo básico. El austríaco llama a este modo "enseñanza ostensiva de las palabras", se trata de una forma de entrenamiento, en un sentido análogo al que esta expresión adquiere cuando hablamos del entrenamiento de un animal.[168] Como dijimos, éste es un modo básico, en el sentido de que no presupone el conocimiento de ningún lenguaje natural ni de ninguna porción del mismo. Wittgenstein la presenta de la siguiente manera:

---

167 Ver IF § 27
168 Ver *Cuaderno marrón*, p. 111

> Una parte importante del adiestramiento consistirá en que el instructor señale los objetos, dirija la atención del niño hacia ellos, y pronuncie a la vez una palabra; por ejemplo, la palabra "losa" mientras muestra esa forma. (No quiero llamar a esto "explicación ostensiva" o "definición ostensiva", porque el niño aún no puede preguntar por la denominación. Lo llamaré "enseñanza ostensiva de palabras" (IF § 6).

Es importante destacar que la 'enseñanza ostensiva de palabras' puede resultar indiscernible de una definición ostensiva desde un punto de vista perceptivo. Es decir, puesto que, como lo indica el texto, la diferencia entre una y otra radica en el hecho de que el niño *sea capaz* de preguntar por la denominación, no bastaría una ojeada para decidir si lo que está teniendo lugar en determinado momento es una definición ostensiva o un caso de 'enseñanza ostensiva de las palabras'.

Ahora bien, si la definición ostensiva supone el conocimiento de al menos alguna porción del lenguaje, ¿Supone algo la práctica de la enseñanza ostensiva de las palabras? La respuesta es negativa en relación a presupuestos lingüísticos, pero afirmativa en un sentido más general; la enseñanza ostensiva de las palabras presupone que somos hombres y que, como tales, tenemos determinadas tendencias a reaccionar frente a la instrucción.[169] Estas "tendencias presupuestas" dan sentido a las observaciones de Wittgenstein acerca de que el lenguaje pertenece a la historia natural del hombre, y a la idea de que los juegos de lenguaje están vinculados con una forma de vida.[170] La enseñanza ostensiva de las palabras consiste en ejercicios

169 En *Cuadernos azul y marrón*, p. 125 se destaca el vínculo entre el tipo de instrucción que damos/recibimos y el tipo de respuestas presupuestas en la enseñanza del lenguaje (que cuando se señala un objeto con un dedo la mayoría de los individuos siga con la vista y no, digamos, se acerque para poder oler la mano del instructor) a través de las diferencias que resultarían de los intentos de enseñar a recuperar la presa a un gato o a un perro. El lenguaje se apoya del mismo modo en ciertas respuestas naturales presupuestas en la enseñanza del mismo modo que enseñar a recuperar la presa se apoya en ciertas disposiciones, presentes en el perro y ausentes en los gatos. De ahí que Wittgenstein se refiera en varias ocasiones a la historia natural del hombre IF §25, §415 y II, p. 523, ver también Stanley Cavell "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy" en *Must we mean what we say?*, p. 52.

170 Véanse las observaciones sobre la historia natural en IF § 25 y 415 y en II, xii. La dependencia entre historia natural y adiestramiento puede hacerse patente si consideramos cómo sería diferente la instrucción si, por ejemplo, no pudiéramos distinguir entre el azul y el verde, si tuviéramos la capacidad para reconocer igualdad de áreas pero no de formas, si reaccionáramos inmediatamente acercándonos a oler un dedo que señala y no

de repetición en los que los adultos enseñan a los niños a pronunciar las palabras, por ejemplo, los numerales uno detrás de otro, a pronunciar las palabras en determinadas circunstancias, etc., como formas de preparación para modos de entrenamiento más complejos, en los que las actividades lingüísticas tienen lugar junto con otras actividades,[171] como el que consiste en aparejar la serie así aprendida con objetos discretos, esto es, la actividad de contar o enumerar.

El § 143 de IF nos da una interesante ilustración de la idea Wittgensteiniana del adiestramiento:

> Examinemos ahora este tipo de juego de lenguaje: B debe poner por escrito, siguiendo la orden de A, series de signos de acuerdo con una determinada ley de formación.
>
> La primera de estas series debe ser la de los números naturales en el sistema decimal. —¿Cómo aprende a entender este sistema?— En primer lugar se le escriben series de números a modo de muestra y se le exhorta a copiarlas. (No te choque la expresión "series de números"; ¡no se la emplea aquí incorrectamente!) Y ya hay aquí una reacción normal y una anormal por parte del aprendiz.— Tal vez guiemos su mano primero al copiar la serie del 0 al 9; pero luego la *posibilidad de comprensión* dependerá de que continúe escribiendo independientemente.

Nótese aquí la aparición de la dimensión trascendental en la reflexión wittgensteiniana ('la posibilidad de la comprensión'). La condición de posibilidad de la comprensión aquí destacada tiene que ver con la inclinación a continuar de manera independiente. Es, finalmente, esta capacidad para continuar de manera independiente la que nos permite salir del círculo en el que nos encontrábamos encerrados. La inclinación a continuar de manera independiente es la que permite que, sin ninguna comprensión lingüística previa, podamos realizar actividades con palabras y así ingresar en el círculo del lenguaje. Para retomar la analogía con los casos de la *Bildung* y de la virtud, es realizando actividades con palabras como adquirimos la comprensión que, como veremos luego, consiste justamente ¡en realizar actividades

mirando hacia la dirección en que ese dedo señala, como, dicho sea de paso, de hecho lo hace un gato cuando le arrojamos un pedazo de carne e intentamos indicarle el lugar donde cayó.

171 Ver la noción de "juegos de lenguaje" como juego primitivo con el que los niños aprenden las palabras y como totalidad entrelazada de palabras y acciones IF §§ 7, 23.

con palabras! Dicho en términos wittgensteinianos, la posibilidad de la comprensión no está puesta en una capacidad de la que se pueda dar razón, sino en una manera de actuar (una inclinación a continuar) infundada.[172]

Nótese también la aparición de la dimensión social. En las situaciones de enseñanza elemental, aún antes de que las respuestas puedan ser calificadas como correctas e incorrectas, las reacciones pueden ser calificadas como normales o anormales. De este modo, una serie de reacciones del tipo de las de acercarse a oler el dedo con el que se señala, en lugar de mirar a la dirección señalada, constituirían reacciones anormales y podrían considerarse como evidencia acerca de la incapacidad para aprender. Una reacción es normal o anormal en la medida en que es del tipo de las reacciones esperadas o no esperadas por el maestro.[173]

Resumiendo, la enseñanza ostensiva de las palabras y el adiestramiento en general conectan con la historia natural de la humanidad, en la medida en que en todo proceso de enseñanza se presupone, y depende de, ciertos modos característicos de reaccionar ante las palabras y los gestos de quien enseña. El adiestramiento en una lengua tiene que lidiar con algunas tendencias innatas o instintivas (que luego pueden ser socialmente educadas) a proseguir de determinados modos, a pasar de un ejemplo al siguiente. David Bloor al comentar este punto señala:

> Cuando se nos confronta con un conjunto de ejemplos no extraemos de ellos ninguna idea general sino que, instintivamente pasamos a los que nos impactan como el siguiente paso o como el próximo caso. No hay una base racional para esto, ninguna que pueda ser formulada en términos de proposiciones aceptadas por el que sigue la regla. No hay ningún tipo de asunciones, presuposiciones, hipótesis, interpretaciones o 'significados' que sean atribuidos a los ejemplos.[174]

Estas capacidades, conformadas socialmente de un modo uniforme y mantenidas en consenso a través de la interacción social, constituyen el

---

172 Véase *Sobre la certeza*, § 110

173 El mismo modelo se aplicará luego para la aclaración de 'correcto'; ver IF § 145: "... supongamos ahora que, tras algunos esfuerzos del maestro, él continúa la serie correctamente, es decir, como lo hacemos nosotros." (énfasis añadido)

174 David Bloor *Wittgenstein Rules and Institutions*, p. 14

consenso del lenguaje entendido como el *acuerdo en la forma de vida*.[175] Este acuerdo es más básico que el acuerdo o disenso en las opiniones, y tiene su manifestaciones paradigmáticas en la gama de cuestiones que se presentan como naturales o más allá de cualquier duda posible, en el hecho de que ciertas reacciones a las palabras son consideradas "naturales", las únicas posibles (un único modo de entender una fórmula, de leer una tabla, de proyectar una figura, de continuar una serie, de reaccionar ante una palabra, de clasificar los objetos, etc.). El consenso que soporta el lenguaje es, entonces, un consenso en la acción.

175 Ver *IF* § 241–242m y II pp. 515–519 y Rhees, Rush "¿Puede haber un lenguaje privado?" en Enrique Villanueva (comp.) *El argumento del lenguaje privado,* p.100–101

CAPÍTULO 7

Wittgenstein: aplicación, comprensión y conocimiento práctico

En este capítulo intentaremos mostrar que la concepción Wittgensteiniana del problema de la comprensión lingüística tiene importantes puntos de contacto con la concepción del saber práctico desarrollada en los capítulos anteriores a propósito de la filosofía de Gadamer. Destacaremos también la dimensión comunitaria de la idea wittgensteiniana de uso generalizado o costumbre, de la que se desprende que la similitud entre los diferentes casos a los que se aplica una palabra no tiene una existencia propia, independiente del uso regular de la palabra, y consecuentemente, nos ocuparemos de la dimensión histórica del lenguaje que se desprende de los dos rasgos anteriores.

Comprensión, definiciones ostensivas y reglas

El problema de las definiciones ostensivas puede aproximarse al problema de las reglas a través de la relación que ambos mantienen con el concepto de comprensión. En efecto, si explicamos verbal u ostensivamente una palabra, lo hacemos con el propósito de que nuestro interlocutor, o nuestro alumno la *comprenda*. Como hemos señalado, las explicaciones no son el modo básico de enseñanza del lenguaje, sino el adiestramiento. Sin embargo, también el propósito del adiestramiento es la comprensión. Si adiestramos a alguien en el desarrollo de una serie numérica, nuestra tarea es hacer que comprenda. La comprensión del significado tiene lugar cuando sabemos qué hacer en cada caso de aplicación. Aquí se tiene la tentación a decir: la comprensión

nos permite saber qué debemos hacer en cada caso, como si la aplicación y la comprensión fueran dos cosas diferentes, como si la comprensión fuera una fuente de la que extraemos instrucciones para aplicar la palabra en cada caso. Pero volveremos sobre esto luego.

Supongamos que quiero enseñarle a alguien el significado de la palabra 'hoja'; deseo que me ayude a preparar mi libro y así, deseo que cada vez que yo le diga 'hoja' me alcance una hoja de papel para seguir escribiendo. En consecuencia, señalo una hoja de papel y digo "Hoja" o "Esto es una hoja". A continuación, la persona a quien instruyo señala una camisa blanca y dice "hoja". Me doy cuenta de que necesito especificar mi definición, si es que quiero terminar algún día mi trabajo. Tal vez pueda volver a señalar la hoja inicial y repetir "hoja", luego señalar otra hoja diferente, tal vez otra más, y luego, puedo señalar la camisa, esperar a que mi alumno diga 'hoja' para entonces reprenderlo. El procedimiento parece bastante seguro, pero sin embargo las posibilidades de malentendido subsisten. A lo sumo puedo pretender que he despejado el malentendido anterior, pero no que es imposible que la persona señale la vez siguiente una ventana y diga "hoja".

Hagamos lo que hagamos, las posibilidades de malentendidos subsisten. Wittgenstein sintetiza este punto al señalar: "... la definición ostensiva puede en cada caso ser interpretada de maneras diferentes" (IF §28). Esta observación nos trae a la conciencia, por contraste, una idea que nos hacemos de la comprensión, nos parece que la comprensión depende de la exclusión de todas las posibilidades de desvío. Sin embargo, tan pronto como pasamos de considerar una observación acerca de la comprensión en abstracto para considerar una situación dotada de un contexto, así sea muy artificial como el ejemplo que estamos considerando, vemos que lo que de hecho ocurre con mi alumno, el modo en que reacciona a mi instrucción, tiene más importancia, y es en definitiva en aquello lo que nos basamos para denegarle o atribuirle la comprensión del término 'hoja'.[176] Aunque, desde otro ángulo,

176 Este párrafo se cobija bajo el amparo de la observación wittgensteiniana acerca de que los problemas filosóficos, comienzan cuando el lenguaje "hace fiesta"; el estudio del lenguaje separa frecuentemente a las expresiones de las circunstancias en las que son usadas, "para verlas mejor", sin reparar en que esta separación distorsiona nuestra comprensión del lenguaje. En consecuencia, tenemos que mirar al lenguaje cuando funciona, cuando trabaja. En inglés la expresión "el lenguaje hace fiesta" (die Sprache feiert) IF § 38 se traduce "language goes on holidays" que habilita el contraste con "language working" (trabajando y funcionando).

esta observación hecha luz indirectamente sobre otro aspecto: la posibilidad de ser malentendido no implica que siempre que exista tal posibilidad uno vaya a ser mal comprendido, esto es, la observación destaca que no es el caso que, para ser comprendido, haya que eliminar toda posibilidad de incomprensión.[177]

En nuestro ejemplo, la conducta del sujeto revelaba que había comprendido mal la explicación. Ahora bien ¿en qué casos diríamos que el sujeto ha comprendido *correctamente* la explicación? ¿Cuándo ha captado o aprehendido el significado? Aquí una respuesta natural podría ser señalar que la comprensión se produce cuando el sujeto logra ver lo que los diferentes ejemplos de hoja tienen en común, o cuando logra formar una imagen que retenga únicamente los rasgos comunes a los diferentes casos. Esa imagen le permitirá, en lo sucesivo, saber qué hacer cuando le sea requerida una hoja. Siguiendo esta sugerencia, la función de la enseñanza se reduciría a establecer un mecanismo asociativo entre el sonido 'hoja' y la imagen mental de la hoja, que retiene los rasgos comunes de las diferentes hojas a las que nuestro sujeto puede remitirse en lo sucesivo para saber a qué atenerse. La comprensión sería, en consecuencia, un fenómeno de naturaleza mental, consistente en formar la imagen de la *hoja común*.

Comencemos considerando un caso favorable, esto es, un caso en el que la comprensión parece consistir en captar el elemento común:

> Ver lo común. Supón que le enseñase a alguien diferentes figuras multicolores y dijese: "El color que ves en todas ellas se llama 'ocre'" —Esta es una explicación que el otro entenderá cuando busque y vea lo que es común a las diferentes figuras. El puede entonces fijar la vista en lo común, señalarlo" (IF § 72).

Casos como este sugieren que la comprensión es un fenómeno circunscrito y determinado, es decir, un evento, algo que ocurre en el momento en el

177 Así Wittgenstein señala "—¿Pero cómo me ayuda una explicación si después de todo no es la última? ¡La explicación entonces nunca termina; así que después de todo no entiendo, y nunca entenderé, lo que él quiere decir!" —Como si una explicación colgara, por así decirlo, en el aire si no se apoyara en otra. Mientras que una explicación puede ciertamente descansar en otra que se ha dado, pero ninguna necesita otra —a no ser que *nosotros* la necesitemos para evitar un malentendido. Podría decirse: una explicación sirve para apartar o prevenir un malentendido—es decir uno que sobrevendría sin la explicación, pero no cualquiera que pueda imaginarse" IF § 87.

que la persona capta el rasgo común a los diferentes ejemplos presentados.[178] Veamos una especificación ulterior del ejemplo de IF § 72. Le presento a alguien diferentes tiras de papel con símbolos escritos:

En la primera "A F $ # @ J"
En la segunda: "T H J @ & Q"
En la tercera: "G @ M % Ç U"

Le indico luego que el símbolo que las tres tiras tienen en común se llama arroba. Sin lugar a dudas, en casos de este tipo no diríamos que la persona ha comprendido si no ha visto lo que hay en común en las diferentes tiras. Ahora bien, una vez que ha descubierto el elemento común, puede señalarlo y este descubrimiento, indudablemente, está relacionado con la posibilidad de reconocer una '@' en otros contextos. Podríamos decir, a partir de casos como estos, y otros similares, que la comprensión consiste en "ver lo común". ¿Significa esto que la comprensión se resuelve en la captación de lo que es común a los diferentes casos de aplicación?, y lo que es común ¿no puede apresarse en una regla que nos diga que debemos aplicar un término sólo a los casos en los que el elemento común está presente?

Comprensión, estados mentales y aplicación

Para responder a las preguntas planteadas en la sección anterior conviene tener en cuenta la recomendación de Wittgenstein acerca de la conveniencia filosófica de variar la dieta de los ejemplos ingeridos. La recomendación vale en este caso, ya que, como veremos, la plausibilidad de las respuestas que estamos inclinados a dar se desvanece tan pronto como consideramos ejemplos de otro tipo. Veamos uno de ellos:

> ¿Pero qué aspecto tiene la figura de una hoja que no muestra ninguna forma determinada sino 'lo que es común a todas la formas de hoja'? ¿Qué tonalidad tiene en mi mente la muestra del color verde –de lo que es común a todas las formas de verde–? (IF § 73).

La dificultad consiste en que nada podría cumplir con las características requeridas para ser, a este tenor, una muestra. Una muestra así sería un 'hecho

178 Dice Wittgenstein a continuación: "Se siente la inclinación ahora a extender la comparación: Haber entendido la explicación quiere decir tener en mente un concepto de lo explicado y este es una muestra o figura" IF §73.

superlativo' [ver IF § 192]. Una dificultad semejante se presenta cuando, al analizar el problema de las reglas, se intenta explicar la comprensión de una regla, la regla que rige una serie matemática infinita por ejemplo, a través de la captación de un hecho superlativo, entendido como un estado mental que, de un modo extraño, contendría los infinitos casos, el empleo total de la regla. Ambos casos surgen debido a que entendemos el funcionamiento de las palabras como si fueran etiquetas, algunas, como 'mesa' 'silla' etc., de objetos exteriores, y otras, como 'comprensión', de objetos internos.

A continuación, Wittgenstein señala:

> ¿Pero no podrían existir esas muestras 'generales'? ¿Una hoja esquemática, pongamos por caso, o una muestra de verde puro?" –Cierto, pero que ese esquema se entienda como esquema y no como la forma de una hoja determinada, y que una tablilla de verde puro se entienda como muestra de todo lo que es verdoso y no como muestra de verde puro —eso reside, a su vez en la aplicación de las muestras–.
>
> Pregúntate: ¿qué forma ha de tener la muestra del color verde? ¿Debe ser rectangular? ¿O sería entonces la muestra de un rectángulo verde? ¿Debe pues ser de forma irregular? ¿Y que nos impide entonces mirarla – o sea, emplearla– sólo como muestra de algo irregular (IF § 73).

La comprensión no puede consistir únicamente en la captación del rasgo común, incluso en los casos, como en nuestro ejemplo de @, en los que encontramos razonable hablar del elemento o rasgo común y de la comprensión como la captación del elemento común. El modelo de muestra que se requiere tendría que ser una muestra tal que posea *únicamente* la característica que pretende mostrar o destacar. De allí la analogía que trazábamos con la idea de "hecho superlativo",[179] se trataría de un hecho que soluciona una dificultad a costa de ser él mismo un misterio.[180] Si reconocemos que no

---

179 Jacques Bouveresse caracteriza la noción wittgensteiniana de hecho superlativo en términos de "la copresencia simultánea de todas las utilizaciones ulteriores de la significación que comprendemos", ver su La force de la regle. Wittgenstein et l'invention de la necessite. Paris, Edition de Minuit, 1987, p. 35. Aplicamos la noción de hecho superlativo a la imagen–significado de IF § 73 en el sentido de que se trataría de un hecho extraordinario que, por sólo tener una cualidad, haría que su aplicación fuera inequívoca; ver IF § 389.

180 En mi trabajo "Raíces kantianas de la hermenéutica filosófica" indico como un mecanismo semejante subyace a la idea de genio en el ámbito de la estética: bajo el presupuesto de que el sentido de una obra es puesto en la misma por el creador y dada a la

podemos presentar un solo ejemplo de una entidad con esas características, y teniendo que reconocer que las muestras desempeñan un importante papel en muchos juegos de lenguaje, no podemos menos que reconocer que lo que hace de algo una muestra no es una característica intrínseca, la posesión de uno u otro rasgo (como ser "verde puro" o "puro rectángulo"). Podríamos decir, cualquier objeto podría cumplir esa función, porque lo decisivo en la comprensión no es el objeto captado o aprehendido sino el modo en que se usa, el modo en el que se aplica a la realidad.[181] Por ello, poseer un concepto (y sus correlativos entender, comprender, etc.) no consiste en la aprehensión de un objeto peculiar, como la "muestra general". La apelación a una muestra general no constituye una respuesta aceptable, porque resuelve todas las dificultades al costo de ser ella misma inconcebible. Todo esto viene a resumirse en la obviedad de que si a una persona le damos un muestrario de colores con sus respectivos nombres, no le hemos entregado los conceptos de los colores. La persona no posee los conceptos de rojo, azul, magenta, etc., más que si *sabe hacer* ciertas cosas con tal muestrario. ¿Cuáles cosas? Las que corrientemente se aceptan como relacionadas con las palabras de colores.[182] Ya habíamos anticipado esta conclusión al señalar que el modo en que el alumno efectivamente toma la explicación ostensiva, el modo en que interpreta o comprende nuestra explicación, sólo puede apreciarse por la manera en que, de hecho, aplica la palabra. Puesto de manera general: *la aplicación es el criterio de la comprensión* [ver IF §29 y § 71].

Esta es una conclusión importante, la comprensión no consiste en la posesión de una imagen o un estado mental característico, sino, como ya venimos señalando, en la capacidad de *hacer algo*. Tal capacidad, el criterio a través del cual atribuimos comprensión, es lógicamente independiente de la posesión de uno u otro estado mental. A esta altura ya resulta claro que podemos estar en posesión de tal o cual estado mental que corrientemente

---

asimetría que ofrece la interpretación de una obra, virtualmente infinita en el trabajo de las generaciones, frente al acto temporalmente delimitado de la creación, surge la idea de una creación inconsciente genial, que pone en una obra tanto sentido como es posible extraer de la misma.

181 Una observación semejante es realizada por Wittgenstein en el marco de la discusión del lenguaje privado, en el ejemplo de la caja y el escarabajo de IF § 293

182 Por ejemplo, cuando actúa conforme a instrucciones como "doblá cuando llegues a la puerta roja", "alcanzame la lapicera azul", lo hace de acuerdo con nuestras expectativas.

acompaña a la comprensión (por ejemplo, pensar en la fórmula algebraica) y no ser capaces, sin embargo, de aplicar correctamente; inversamente, podemos aplicar correctamente un término incluso careciendo de todo estado mental que acompañe a la aplicación, lo que no debería extrañarnos ya que generalmente hablamos sin pensar reflexivamente en lo que decimos. En este sentido, son cruciales los §§149 y 150 de IF. El primero rechaza la caracterización de la comprensión como un estado mental:

> Si se dice que el saber el ABC es un estado de la mente, se piensa en el estado de un aparato mental (quizá de nuestro cerebro) mediante el cual explicamos las manifestaciones de ese saber. Un tal estado se llama una disposición. Pero no está libre de objeciones hablar aquí de un estado de la mente en tanto que debe haber dos criterios para ese estado; a saber, un conocimiento de la construcción del aparato independientemente de sus efectos (Nada sería más desconcertante aquí que el uso de las palabras "consciente" e "inconsciente" para el contraste entre estado de conciencia y disposición. Pues este par de palabras oculta una diferencia gramatical)

Si, no obstante, persistimos en la tentación de identificar la comprensión con un estado mental, Wittgenstein nos muestra que, entonces, estamos a un paso de enredarnos en una contradicción. En efecto, como indica el texto recién citado, nuestros criterios de comprensión se duplicarían, haciendo posibles, en consecuencia, desconcertantes colisiones. Por ejemplo, una vez que hubiéramos identificado el estado del aparato mental que corresponde al conocimiento del abecedario, podríamos identificar de dos modos a quienes conocen o han comprendido el abecedario. O bien por los criterios ordinarios, esto es, la capacidad de recitar "a, b, c, d, e…. etc." o bien porque mediante un examen médico lográramos identificar el mecanismo mental correspondiente al conocimiento del abecedario. Sin embargo, ¿qué ocurriría si ahora, del mismo modo, descubriéramos que la respuesta '1abc2efg3hij…' es producida por el mecanismo mental (cerebral) en cuestión? No hay contradicción, después de todo, en pensar que el mecanismo identificado como el conocimiento del abecedario produjera respuestas de este tipo. ¿Deberíamos entonces aceptar que ésta es la respuesta correcta o deberíamos buscar un fallo o factores obstrusivos? Pero si tomáramos la segunda opción y fuéramos a buscar los factores obstrusivos, ¿no mostraría ello la inutilidad de haber identificado la comprensión del abecedario con un estado mental? Esto es, ¿de qué manera descubriríamos los casos en los

que debemos investigar los factores obstrusivos? Esta manera debe ser, naturalmente, independiente de nuestro conocimiento de la construcción de aparato. Pero, si tenemos esta manera para detectar las desviaciones ¿no es patente la inutilidad de identificar la comprensión con un estado del mecanismo? La respuesta wittgensteiniana a esta última pregunta debería ser afirmativa, ya que si los efectos del supuesto mecanismo son más básicos que el conocimiento del propio mecanismo, ello quiere decir que el negocio que atendemos al atribuir comprensión no es el de identificar estados mentales, sino el de calificar personas confiables en el desempeño de determinadas actividades.[183]

En el § 150 Wittgenstein señala:

> La gramática de la palabra "saber" está evidentemente emparentada de cerca con la gramática de las palabras "poder" "ser capaz". Pero también emparentada de cerca con la de la palabra "entender" ('dominar' una técnica).

Esta observación puede complementarse provechosamente a la luz de una larga investigación realizada en el *Cuaderno marrón*, en la que Wittgenstein aclara que la gramática de expresiones como "poder" y "ser capaz", aunque a veces puedan utilizarse para hablar de los estados de los objetos, (sus ejemplos son en ese contexto "ser flexible", y otros semejantes), no deberían confundirse con las palabras que describen estados en el sentido en el que ordinariamente pensamos de los mismos, es decir como aquello que puede revelarse a través de una "experiencia sensorial particular que subsista mientras subsiste el estado", a través de la "contemplación". Por el contrario, los estados vinculados a "poder" y "ser capaz" se atribuyen a través de pruebas (*tests*). Lo que a nosotros nos interesa, en relación a los estados ligados a capacidades, lo establecemos a través de pruebas, sin que sea necesario que encontremos, debajo de todos los miembros de un "estado de capacidad" (como flexible), un mecanismo de una misma clase que pueda identificarse a través de la experiencia sensorial fija (*a stationary sense*

183 Para esta interpretación, como así también para la idea de en el juego de lenguaje de la comprensión los efectos son más básicos que las causas, lo que lleva a leer condicionales de la forma "Si comprendió el uso de la palabra 'rojo', entonces dirá que esta manzana es roja" en su forma contrapuesta: "Si no dice que esta manzana es roja, entonces no comprendió el concepto rojo" Véase Saul Kripke *Wittgenstein Reglas y lenguaje privado*, p. 90 y nota 76.

experience).[184] Ello no quiere decir que no podamos descubrir una estructura subyacente, sino que la identificación de dicha estructura subyacente no forma parte de los criterios de atribución del concepto, esto es, no forma parte de la gramática de los estados vinculados a poder y ser capaz. Podríamos imaginar un juego de lenguaje que consistiera en la clasificación de cañas en flexibles e inflexibles. A las que pasan las pruebas las pintamos de verde, a las que no pasan, de rosa. Luego basta ver que una caña está pintada de verde para saber que es flexible. Nada dijimos acerca de que las cañas que pintamos de verde o de rosa pertenezcan o no a una misma especie o clase vegetal. El mismo punto vale exactamente para la comprensión, atribuimos comprensión sobre la base de ciertas pruebas, pero ello mismo no hace necesario que, por debajo de estas pruebas, debamos encontrar un mecanismo común, un estado accesible a una experiencia sensorial estable.

Estas observaciones sobre la independencia de los criterios con los que atribuimos comprensión y los criterios con los que atribuimos estados mentales establecen que la comprensión no puede identificarse con ningún estado mental. Las observaciones anteriores se complementan con otras puntualizaciones sobre la diferencia entre la *gramática* de comprender y la de los estados mentales. La noción wittgensteiniana de gramática tiene que ver con que las posibilidades de continuación discursiva a que da lugar una expresión nos permiten clasificarla de una manera diferente de la que surgiría si sólo nos atenemos a su forma y su sintaxis. Esto es lo que Wittgenstein entiende cuando indica que la gramática profunda de una expresión puede quedar ocultada por su gramática superficial. Lo que indicamos en el párrafo anterior acerca de la diferencia entre distintos tipos de términos fue una manera de poner de manifiesto la diferencia gramatical profunda (vinculada con los criterios de atribución) entre expresiones que estamos inclinados a clasificar en una misma categoría en virtud de su semejanza superficial.[185] En IF § 148 Wittgenstein nos pone a resguardo de la tentación

184 Ver *Cuaderno marrón*, p. 136–137.

185 Wittgenstein observa en IF § 664: "En el uso de una palabra se podría distinguir una 'gramática superficial' de una 'gramática profunda'. Lo que se nos impone de manera inmediata en el uso de una palabra es su modo de uso en la construcción de la proposición, la parte de su uso –podría decirse– que se puede percibir con el oído. Y ahora compárese la gramática profunda de las palabras "querer decir", por ejemplo, con lo que su gramática superficial nos haría suponer. No es de extrañar que nos sea difícil orientarnos". Ver Fann, K. T. El concepto de filosofía en Wittgenstein, p. 110.

de clasificar a la comprensión como un estado mental a través del efecto extraño que produce una de las continuaciones características a la expresiones de estados mentales, preguntas como ¿cuándo tienes ese estado mental? ¿cuán intenso es? etc.:

> Pero ¿en qué consiste ese saber? Permítaseme preguntar ¿*Cuándo* conoces esa aplicación? ¿Siempre? ¿Día y noche? ¿O sólo mientras piensas efectivamente en la ley de la serie? Es decir: ¿la conoces como sabes el ABC y la tabla de multiplicar; o llamas 'saber' a un estado de conciencia o un proceso –digamos un pensar–en–algo, o cosa por el estilo? [186]

Con estas observaciones, que muestran que la comprensión, a diferencia de los estados mentales, no puede describirse en términos de intensidad o duración concluye una línea de indagación.[187] El examen de la comprensión nos ha permitido distinguir la comprensión de los estados mentales. Según vimos, la elucidación de esta noción debe llevarse a cabo prestando atención sobre el modo en que los hombres *actúan*. Así, vemos que la aplicación es el fenómeno determinante de la comprensión. La comprensión puede estar acompañada por todos los estados mentales que se nos ocurran, por una sensación de seguridad, por el pensamiento "ahora se como seguir o como hacerlo" o, en otros casos, por una fórmula algebraica o por una muestra o paradigma del concepto en cuestión. Sin embargo, lo que importa aquí es que no diríamos que alguien ha comprendido una serie matemática si pronuncia la fórmula que nosotros teníamos en mente, la fórmula según la cual nosotros produjimos la serie, pero se muestra incapaz de continuar efectivamente la serie. Del mismo modo, tampoco diríamos que alguien ha comprendido el significado de "verde" porque puede esgrimir una muestra, o hallar la mancha verde en la tabla que proponíamos más arriba, pero luego es incapaz de proseguir por su cuenta en la identificación de las cosas que llamamos verdes, o prosigue con seguridad, pero su aplicación nos resulta desconcertante.

Sin embargo, con esta caracterización de la comprensión no logramos una elucidación completa de la cuestión "seguir una regla". Esta caracterización no alcanza para dar cuenta de la normatividad de las reglas, de las nociones

---

186 Ver también las observaciones (a) y (b) de IF p. 151 que establecen el mismo punto.

187 Cfr. Marie McGinn *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, p. 88–91.

de acierto y error. Queremos decir, la comprensión caracterizada como "saber hacer", restringida a la actividad de un solo individuo, no puede dar cuenta de la noción de regla, en particular, esta noción no puede dar cuenta de las nociones de acierto y error. La investigación de Wittgenstein apunta a mostrar que la noción de regla, y las nociones añejas de acierto y error, presuponen necesariamente una comunidad de individuos, una costumbre en la aplicación de un término.[188]

Reglas y conocimiento práctico

Alguien podría indicar que no tenemos todavía los elementos necesarios para extraer una conclusión de esta naturaleza (que la comprensión no es un estado mental, y que la aplicación es el criterio de la atribución de comprensión), ya que, frente a los diferentes casos de aplicación variable (como la incertidumbre de si un rectángulo verde es muestra de verde o de rectángulo, la duda acerca del método de proyección que debemos usar para aplicar la figura de un cubo, o la inquietud acerca de hacia qué lado seguir la flecha de un indicador de caminos, etc.), podemos especificar mediante alguna regla la aplicación correcta.

Esta objeción es abordada por Wittgenstein en el § 86, al considerar el caso de un juego de lenguaje que se juega con la ayuda de una tabla escrita. Una tabla semejante puede considerarse un ejemplo de regla que rige la aplicación de una palabra. La tabla podría ser de este tipo:

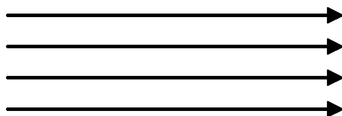
1	uno
10	dos
11	tres
101	cuatro[189]

Wittgenstein señala primero: "La consulta de la figura en la tabla se aprende por *adiestramiento* y una parte de este adiestramiento consiste quizá en que el alumno aprenda a pasar el dedo horizontalmente sobre la tabla,

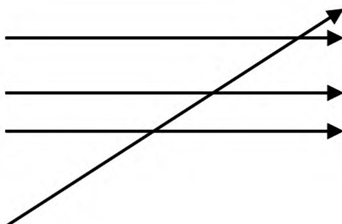
188 Ver IF §§ 198–199.

189 Tomamos para nuestro ejemplo los cuatro primeros números en la notación binaria. Pero la tabla podría estar compuesta por cuatro muestras de colores: índigo, magenta, bermellón y naranja y sus respectivos nombres.

de izquierda a derecha; aprende pues, por así decirlo, a trazar una serie de rayas horizontales".[190] Y luego nos propone imaginar que las instrucciones para leer la tabla se hacen explícitas en cada caso, que unas veces se indica leer la tabla así:



Otras veces así:



Naturalmente, las instrucciones podrían seguir modificándose. Con todo, esto alcanza para nuestro propósito. La tabla inicial era ella misma una instrucción para el uso de las muestras de números (colores), esto es, para correlacionar números (colores) y nombres escritos. No se daba allí ninguna instrucción, ninguna regla, sobre como debía usarse la tabla. Se presuponía,[191] quizá, que los sujetos habrían de leerla horizontalmente de izquierda a derecha, en concordancia con el adiestramiento que mencionamos. Lo que Wittgenstein intenta destacar, a través de estas observaciones, es que esta manera de leer (horizontal de izquierda a derecha) no puede atribuirse a una consideración lógica. El primer y el segundo esquema están, en un plano lógico, en igualdad, y lo mismo vale para muchos otros que pudieran sugerirse. En otro ejemplo, en el que Wittgenstein destaca la posibilidad de aplicación variable de una regla o figura, el ejemplo del cubo

190 Énfasis añadido.

191 El uso de "presuponía" es aquí engañoso. Comparar con los equívocos que genera el uso imperfecto de "referir" (*meaning*) en *Cuadernos azul y marrón*, p. 69. Ver IF II, sección V. Para un análisis extenso remito a mí "La noción de presupuesto".

y su método de aplicación que se desarrolla en §§ 139 y 140, encontramos una observación, que se aplica perfectamente a este caso:

> Nuestra creencia en que la figura [la tabla, en nuestro caso] nos fuerza a determinada aplicación consistía, pues, en que sólo *se nos ocurrió* el primer caso y no otro. "Hay también otra solución", quiero decir: hay también algo distinto a lo que estoy dispuesto a llamar "solución"; a lo que estoy dispuesto a aplicar esta y aquella figura, tal y cual analogía, etcétera (IF § 140).

Esta reflexión sobre las instrucciones que podrían seguir modificándose, sobre la inanidad de apelar a una regla para interpretar una regla que pueda fijar por sí misma el uso correcto, pone de manifiesto que, si de hecho utilizamos ciertas reglas o muestras es porqué, en relación a ciertos signos, *naturalizamos*, debido a nuestro adiestramiento, a nuestra costumbre, a nuestra forma de vida en general, un modo de uso o aplicación posible entre otros. Cómo Wittgenstein indica un poco más adelante:

> Para que pueda parecerme que la regla ha producido todas sus consecuencias por anticipado, éstas tienen que ser para mí obvias. Tan obvias como es para mí llamar "azul" a este color (IF § 238).

Esto es, sólo seguimos una regla cuando no se nos plantean dudas acerca de cuál es la continuación correcta.[192] Uno podría sentir aquí cierta incomodidad, ¿cómo es posible que, si las explicaciones no despejan toda posible duda, las reglas requieran que ninguna duda se plantee? La respuesta a esto la da Wittgenstein en IF § 85 donde señala que la proposición "El indicador de caminos [*qua* regla] no deja ninguna duda abierta" es una proposición filosófica. Esto es, se trata de un criterio acerca de lo que es "ser una regla". Lo que esto significa es que si el indicador de caminos le presentara dudas a alguien acerca de cómo reaccionar ante el mismo, entonces no sería una regla para el individuo o comunidad en cuestión.

De las consideraciones acerca de la regla para interpretar la regla que venimos de mencionar se sigue que el conocimiento de la aplicación, el conocimiento del uso del lenguaje, no está, no puede estar, completamente delimitado por reglas. Wittgenstein extrae explícitamente esta conclusión: "Dije de la aplicación de una palabra: no está absolutamente delimitada por reglas" (IF § 84). Esto significa que ningún conocimiento teórico, por amplio

192 Ver un comentario de este punto en Peter Winch *Ciencia social y filosofía*, p. 34.

que sea, puede agotar el conocimiento de una regla. Nuevamente, como en el caso de los diferentes tipos de estados, aquí la gramática superficial, usamos una misma palabra 'conocimiento', puede desorientarnos. Lo que está en cuestión es reconocer que cuando atribuimos conocimiento de una regla atribuimos, como diría Gadamer, "un conocimiento de otro tipo", es decir, atribuimos conocimiento en otro sentido, de acuerdo a otros criterios, que en el de la definición filosófica tradicional como creencia verdadera y justificada. Wittgenstein reconoce explícitamente una forma de conocimiento, entre la que incluye al conocimiento del uso del lenguaje, que, como ocurría en el caso de la tradición humanista, es independiente de la capacidad para dar razón de lo que se sabe. Véase por ejemplo:

> Compara: *saber* y *decir*:
> cuántos metros de altura tiene el Mont–Blanc.
> cómo se usa la palabra "juego".
> cómo suena el clarinete.
> Quien se sorprende de que pueda saberse algo sin poder decirlo quizá esté pensando en un caso como el primero. Ciertamente no en uno como el tercero (IF §78).

Pero retrocedamos un poco. Cuando comentamos las variedades de explicaciones del significado, señalamos que las explicaciones verbales no pueden hacer accesible un significado más que a quien ya conoce otros significados. Esto es, el significado de las reglas no puede ser especificado únicamente por interpretación, ya que cualquier añadido de reglas para especificar una aplicación deja abierto un espacio de indeterminación. Lo corriente es que estos espacios de indeterminación no se reflejen en los individuos como dudas, sino que, en un punto, por razones que tienen que ver con las formas de vida presocial y social, estos individuos responden, actúan, obedecen, o siguen la regla, sin vacilar. Se trata, finalmente, de un conocimiento que tiene la misma estructura que las formas de conocimiento relacionadas con la noción de formación, esto es, de un conocimiento que tiene que ver con participar en una práctica común. Si el lenguaje debe elucidarse como una costumbre, también aquí podemos decir que participamos en el lenguaje porque hemos sido acostumbrados.

Conocimiento práctico, acierto y error

Ahora bien, aunque los elementos ya han sido insinuados más de una vez, debemos abordar ahora explícitamente la cuestión de la corrección o la incorrección lingüística. La elucidación del conocimiento del uso del lenguaje en términos de conocimiento práctico se presta a una confusión. Según hemos visto, ningún conjunto de reglas podría ser suficiente para establecer el uso correcto, para producir la aplicación correcta. Un conocimiento que pudiera especificarse de esta manera sería un saber discursivo, o como se dice a veces, un "saber qué…". Como consecuencia de esto hemos recurrido a la noción de saber cómo. La confusión a la que nos referimos es que ahora parece como si el saber práctico estuviera en condiciones de hacer lo que el saber que no puede, esto es, reconocer el uso correcto. La imagen que nos hacemos es tal vez la de que por la vía del saber que nos desbarrancamos en una semiosis sin fin, tapando con una nueva especificación los huecos que deja la anterior; en contraste con esto, el saber práctico nos pondría en contacto directo con la aplicación correcta. Las característica de saber sin poder dar razón, de conocer más allá de la justificación, nos sugieren algunas imágenes que están asociadas a la idea de un conocimiento intuitivo. Sin embargo éste no es el propósito de la introducción de la noción de saber práctico. En esta sección nos ocuparemos de determinar que las capacidades que identificamos como conocimiento práctico no son suficientes, por sí mismas, para establecer las distinciones apropiadas entre acierto y error,

Sea cómo sea que adquiramos el lenguaje, siempre se supone que quien recibe la instrucción, ya sea esta un adiestramiento, una definición ostensiva o una explicación verbal, deberá hacer luego lo mismo que se le enseñó. Una respuesta podría ser que el conocimiento práctico en el que redunda el conocimiento del uso del lenguaje consiste en la capacidad para hacer lo mismo. Esta respuesta es equivocada cuando se entiende que estas capacidades bastan por sí mismas para decidir qué es en cada caso lo mismo. Para poner de manifiesto este punto conviene llamar la atención sobre una peculiaridad de noción de 'lo mismo' que impide que consideremos que ésta es una respuesta válida. La expresión 'lo mismo' es una expresión sistemáticamente ambigua. Parafraseando lo que el propio Wittgenstein destaca a propósito de la idea de 'simple' "no tiene sentido hablar absolutamente de partes constituyentes simples de la silla [de la realidad]" (IF § 47) habría

que decir que no tiene sentido hablar *absolutamente* de hacer lo mismo que en la explicación.

La dificultad en el caso de 'simple–compuesto' es que para poder determinar si algo es simple o compuesto debemos considerar algún respecto en relación con el cual determina la cuestión. Fuera de un respecto establecido, la cuestión acerca de si algo es simple o compuesto carece de sentido. Consideremos un trozo de papel rectangular coloreado uniformemente de verde. El mismo puede considerarse simple en relación a su color, si consideramos que está coloreado uniformemente (en contraste con otros trozos de papel que están pintados con más de un color); o bien puede considerarse como compuesto en la medida en que el verde no es un color primario, sino uno compuesto de azul y amarillo, etc. Estas consideraciones bastan para poner de manifiesto el despropósito de preguntar absolutamente si algo es simple o compuesto. Lo mismo ocurre en el caso de 'lo mismo'. Lo que llamamos 'lo mismo', o 'semejante', desde un punto de vista, es, considerado según otro respecto, distinto o diferente. De donde viene a resultar que la exigencia de continuar de la misma manera luego de una explicación, no tiene sentido sin un respecto que establezca el sentido en relación con el cual se ha de juzgar lo mismo y lo distinto. Nuestro ejemplo de la muestra de verde puro nos sirve para pensar este problema, tanto para pensar la dificultad: ¿hacer lo mismo que la muestra es aplicarla según su color o según su forma?, como para pensar una salida: bastaría que tengamos un respecto (forma o color) para solucionar el problema. Ahora bien, si las explicaciones establecen respectos para jugar la mismidad, ello quiere decir que establecen reglas para el uso de las expresiones, reglas que no necesariamente están explicitadas, pero que se exhiben en el uso. Y lo que esto quiere decir es que, si hay un respecto de mismidad, entonces hay un modo en el que las palabras explicadas se utilizan de la misma manera, y casos en los que se utilizan de manera diferente, es decir, hay casos de corrección y de incorrección. Ahora bien, si como vimos la comprensión no puede consistir en un estado mental, ya que, como vimos, un estado mental no puede imponer restricciones a nuestro comportamiento (en el sentido de que si estamos en ese estado mental necesariamente aplicaríamos la palabra comprendida correctamente), un corolario de esta conclusión, que ya vimos al analizar el ejemplo del conocimiento del ABC, es que si identificamos a la comprensión con un estado mental entonces no tenemos más remedio que reconocer que cualquier cosa que

haga el individuo estando en posesión de tal estado mental será correcta. Y como el estado mental por sí mismo no impone restricciones esto significa sencillamente que cualquier cosa que el individuo haga deberá considerarse correcta. Pero entonces la distinción entre correcto e incorrecto no tendría ningún asidero. La salida a esta dificultad ya la hemos adelantado. Para que una palabra se use de la misma manera, esto es, según un respecto o una regla, necesitamos ampliar la consideración a otros individuos que puedan juzgar si la palabra se ha aplicado de la misma manera. Es en la interacción de diferentes individuos que tiene sentido hablar de reglas, de lo mismo, diferente, etc. Como lo señala Wittgenstein: "El empleo de la palabra 'regla' está entretejido con el de la palabra 'igual'".[193]

Lo que esto significa es que el conocimiento práctico sólo existe, como diría Hegel, como "entidad reconocida", esto es, en el seno de una práctica o costumbre, contra la cual se mide y a la que se integra. Para retomar nuestro ejemplo de las cañas, el conocimiento práctico es más como 'rosa' y 'verde', esto es una marca que indica que un individuo (objeto) ha pasado y satisfecho determinadas pruebas, que como la pertenencia o no pertenencia de las cañas a una misma especie vegetal.

Conclusión

El recorrido por la filosofía wittgensteiniana que hemos realizado nos ofrece interesantes puntos para pensar conjuntamente con la filosofía hermenéutica de Gadamer. En primer lugar, en ambos pensadores encontramos un intento por pensar la normatividad a partir de la idea de costumbre,[194] intento que es, en verdad, el de abordar la normatividad de una manera histórica, como una constante mediación o interacción entre el pasado y el presente. Esta manera de pensar la normatividad viene obligada por la manera en que ambos pensadores abordan el problema de la enseñanza y el aprendizaje, ya sea el aprendizaje cultural general, que es lo que está en juego en la idea de formación (*Bildung*) en el caso de Gadamer, o el aprendizaje lingüístico en el caso de Wittgenstein, entre los que media una diferencia más bien nominal. En ambos casos es cierto que no reconocen objetivos exteriores.[195] La

193 Ver también Peter Winch *Ciencia social y filosofía,* pp. 29–36.
194 Véase *supra* "Introducción".
195 Véase *supra* "Capítulo 3" sección 1. El concepto de Formación (*Bildung*).

imposibilidad de disponer completamente de este saber, el de la formación o el del uso del lenguaje, en un criterio o razón, son consecuencias del hecho consignado en el párrafo anterior: ni el lenguaje ni en general la cultura reconocen objetivos que les sean exteriores. Nos formamos realizando ciertas acciones, con el propósito de lograr la formación que consiste, justamente, en realizar estas acciones. Aprendemos el lenguaje diciendo palabras, pero esto lo hacemos para decir palabras, para hablar. Lo mismo ocurre con la dificultad que hemos nombrado, con Lyotard, como imposibilidad de exteriorizar el saber en relación al sapiente, la dificultad para enseñar las capacidades propias de la formación,[196] en la medida en que el reconocimiento de las acciones realizadas con tacto no puede hacerse a través de una lista de reglas, dicho reconocimiento presupone que ya se posee tacto; el reconocimiento de la virtud, una orientación de la voluntad hacia el bien; el análogo en el pensamiento wittgensteiniano aparece ligado a la idea de que adquirimos el lenguaje a través de la instrucción o adiestramiento, lo que implica que sólo le enseñamos los significados de las palabras a quienes ya poseen lenguaje, que solo les hablamos a quienes ya están en el lenguaje.

Lo que esto significa es que ni frente al lenguaje, ni frente a la tradición o cultura, detentamos la posición de sujetos que se contraponen a un objeto, sino que estamos siempre ya en el lenguaje y en la tradición.

Hay un aspecto en el que la comparación va de la filosofía hermenéutica a la filosofía de Wittgenstein. Según veíamos, en el caso del gusto, Gadamer indicaba que "el gusto conoce algo",[197] aunque de un modo que no puede independizarse de la manera concreta en la que se comporta en cada caso. Elucidamos este aspecto de acuerdo a la observación según la cual la ética antigua es una ética del buen gusto, esto es, de acuerdo a la observación que indica la dependencia del mundo ético en relación al ser comunitario, en el sentido de que determinadas características de las situaciones no se manifestarían como salientes sin la peculiar constitución comunitaria, en el marco de la cual son valoradas. En la filosofía de Wittgenstein encontramos un movimiento semejante, en el sentido de que la similitud entre los diferentes casos a los que se aplica una palabra no tienen una existencia propia hasta tanto no existe un uso regular de una palabra, una costumbre, y no

196 Véase *supra* "Capítulo 3" sección 2. El concepto de Tacto.
197 Véase *supra* "Capítulo 3" sección 3. El concepto de Gusto.

tienen más existencia que en ese uso.[198] Consecuentemente, la identidad de las cosas remite a una práctica social que controla, los modos correctos e incorrectos de establecer la identidad, de "hacer lo mismo" o "aplicar del mismo modo" una regla, concepto, palabra, etcétera.

El vínculo entre aplicación y comprensión, que hemos destacado en ambos casos, debe elucidarse en este marco. Pero podemos hacer más ajustada la analogía conectando el análisis wittgensteiniano de las definiciones ostensivas con el análisis gadameriano de la mímesis. Gadamer sostiene:

> La relación mímica original que estamos considerando contiene, pues, no sólo el que lo representado esté ahí, sino también el que haya llegado al ahí de una manera más auténtica. La imitación y la representación no son sólo repetir copiando, sino que son conocimiento de la esencia. En cuanto que no son mera repetición sino "poner de relieve"... [199]

Que cada imitación no sea mera repetición sino "poner de relieve", es decir que no sólo constata sino que también hace algo, se vincula con el hecho, señalado por Wittgenstein, de que toda definición ostensiva puede ser interpretada de varios modos. Esto quiere decir que frente a una definición ostensiva no hay algo para constatar, de manera que "hacer lo mismo" es menos un constatar que un realizar. De modo semejante, cada imitación *es* una interpretación de entre varias. Conviene ser cuidadoso en este caso, ya que si dijéramos que cada imitación *elige* una de entre varias interpretaciones, en lugar de decir que *es* una de entre varias interpretaciones, sugeriríamos erróneamente que *siempre* se da la situación en la que hay varias interpretaciones disponibles. En cambio, lo que queremos sostener es que, incluso cuando no hay tal elección deliberada, la aplicación es una interpretación. De la misma manera, del hecho de que cada definición ostensiva pueda ser interpretada en cada caso de diferentes modos, no se sigue que en los actos consecutivos de quien recibió una definición ostensiva vayamos a encontrar un proceso reflexivo, dudas o vacilaciones, pero sí se sigue que su aplicación pone acentos. Al "poner acentos", entonces, la producción mimética

---

198 Ver en *Investigaciones filosóficas* las consideraciones acerca de la interdependencia entre la noción de "lo mismo" y la (práctica social) de seguir una regla, por ejemplo § 225 "El empleo de la palabra 'regla' está entretejido con el de la palabra 'igual'". Ver también Peter Winch *Ciencia social y filosofía,* pp. 29–36.
199 VyM, p.159, WuM, p. 120.

deslinda lo accesorio de lo importante, lo "accidental" de lo "esencial".[200] Con estas observaciones como punto de partida se puede pensar acerca del uso regular wittgensteiniano como un performativo colectivo y de la práctica lingüística en general como una actividad en la que se operan efectos de descubrimiento y ocultamiento.

Finalmente, a partir de la idea de costumbre podemos desarrollar una analogía que pone de manifiesto la orientación coincidente de la filosofía wittgensteiniana y de la filosofía hermenéutica. El aprendizaje de la lengua materna tal como es descripto por Wittgenstein, como un aprendizaje por casos, lo mismo que la concepción de nuestro conocimiento del uso del lenguaje resultante, ha motivado que una comparación frecuente que se utiliza para elucidar su posición sea la del *common law* o derecho consuetudinario. El derecho consuetudinario no se deriva de ningún código legal sistemático originado en un acto legislador. Por el contrario, los fundamentos de una decisión son, menos un conjunto de principios ya elaborados que un conjunto de decisiones acerca de casos previos que son utilizadas como la materia que permite la elaboración de los principios y fundamentos de la decisión en cada caso.[201] Naturalmente, con frecuencia es difícil determinar cuáles rasgos de un caso son los decisivos, ya que por definición no hay una regla para esto. En consecuencia, un principio se extiende de un caso a otro no a través de un rasgo común a todos los casos, sino a través de similitudes que se entrecruzan. Exactamente esto es lo que recoge la noción wittgensteiniana de parecido de familia [ver IF § 67].

La analogía con el derecho consuetudinario, en la que la ley está determinada por las interpretaciones pasadas de la misma y sujeta a un desarrollo histórico en la medida en que cada nueva aplicación se integra a la ley y debe ser tomada en cuenta por las interpretaciones futuras, se complementa naturalmente con la caracterización de la posición de Wittgenstein como una postura finitista en relación al significado. Lo que esto significa es que el uso determina el significado, pero el significado no determina el uso. David Bloor, que propone esta denominación, señala:

---

200 Ponemos aquí comillas sobre los términos esencial y accidental para evitar el malentendido que podría surgir de considerarlos como entes subsistentes, como objetos. Que ésta no es la posición de Gadamer queda suficientemente aclarado en la tercera parte de *Verdad y método* en su crítica a la metafísica aristotélico–medieval de las formas y *species*.
201 Ver Pitkin, H. *Wittgenstein and Justice*, cap. 3.

> El rótulo 'finitismo' resulta adecuado porque debemos pensar en el significado llegando hasta, pero no más allá de, el rango finito de circunstancias en las que una palabra es usada. Más allá de estos precedentes, el significado, la aplicación y la referencia aún no han sido determinados.[202]

En la medida en que esta interpretación de Wittgenstein es válida, la analogía con las posiciones de Gadamer es patente, como queda claro en el siguiente pasaje:

> …el concepto general al que hace referencia el significado de la palabra se enriquece también con la contemplación de las cosas que tiene lugar en cada caso, de manera que al final se produce una formación nueva y más específica de las palabras, más adecuada al carácter particular de la contemplación de las cosas (*jeweilige Sachanschauung*). Tan cierto como el que el hablar presupone el uso de palabras previas con un significado general, es que hay un proceso continuado de formación de los conceptos a través del cual se desarrolla la vida misma de los significados del lenguaje. [203]

202 Bloor, David *Wittgenstein: a social theory of knowledge*, p. 25. La denominación "finitismo del significado" fue introducida por Mary Hesse en *The Structure of Scientific Inference*, London, Macmillan, 1974. Ver también D. Bloor *Wittgenstein Rules and Institutions*, London, Routledge, 1997, cap. 2.
203 *Verdad y método,* p. 514 *WuM* 432–433 (405/406).

CAPÍTULO 8

La teoría kantiana del arte y la subjetivización de la experiencia del arte

En este capítulo intentaremos poner de manifiesto la importancia que Gadamer le atribuye a la experiencia del arte para una correcta comprensión del fenómeno de la experiencia de la verdad. Como ya lo hemos señalado, la elucidación de la experiencia de la verdad que Gadamer se propone no se rige por unos patrones previos sino que busca una extensión de los conceptos de conocimiento, verdad y realidad.

Pero estudiar con algún detalle la historia del pensamiento estético importa porque muchos de los conceptos estudiados en la sección anterior, y que poseían una importancia política y un evidente nexo con la comunidad en la que se desarrollaban, son objeto de una transformación a raíz de la cual pasan a ser entendidos de una manera "subjetivizada", es decir, como teniendo su asiento y su fundamento en el sujeto únicamente. Por ello le dedicaremos una sección importante al pensamiento estético de Kant.

1. La estética de Kant

Según Gadamer el pensamiento estético kantiano realiza una subjetivización de la estética. La manera más sencilla de apreciar este juicio es considerar que la pregunta que motiva el pensamiento estético kantiano: ¿cómo es posible que un juicio acerca de lo bello, es decir basado en el placer, en un sentimiento, tenga una pretensión de universalidad? Vale la pena acompañar a Kant en este camino. En efecto, el placer, el sentimiento, son o así lo parecen en la tradición filosófica moderna, lo más íntimo o privado.

Si esto es así, ¿cómo es posible que a partir de experimentar yo placer frente a un objeto pueda pretender que también otros deberían experimentar placer frente al mismo. Esta convicción es un dato que Kant recoge de la realidad. El hallazgo de algunos objetos suscita en nosotros esta curiosa convicción. Por poner un ejemplo, ¿Quién puede evitar sentirse subyugado al contemplar una flor de burucuyá? [204] Y al hacerlo seguramente, el placer experimentado no le pareció algo personal sino algo que cualquier otro debería experimentar, como si proviniera de la cosa misma. ¿Es posible tender un puente entre lo privado y lo universal? ¿O el paso de uno a otro es un misterio insondable? Kant entiende que la pretensión de generalidad es incondicional y por lo tanto debería justificarse a priori.

Ya veremos a qué resultados conduce este planteamiento a Kant. Pero antes es conveniente considerar cómo habría sido pensado el problema dentro de la tradición humanista. Es difícil hacerlo y Gadamer no da indicaciones explícitas al respecto. Incluso la primera dificultad es imaginarnos que dentro de la tradición humanista este planteo hubiera siquiera llegado a tener lugar. Uno tiene la sensación de que es difícil pensar en una cuestión que se ubique más lejos de los presupuestos de los humanistas. Es como si el propio planteo ya se ubicara fuera de su marco de referencia. En efecto, el gusto y el sentido común son entendidos como el fundamento de la sociabilidad. El sentido común lo es de manera literal y también el gusto es un sentimiento común. En la tradición humanista falta el supuesto de que los sentimientos son privados, puesto que su pensamiento se desarrolla dentro de la evidencia de que uno aprende a sentir como los demás y de que eso tiene la mayor importancia. Para los humanistas nuestra humanidad no es del orden del dato sino del resultado y el proceso que nos lleva a ser humanos es la formación práctica que comienza, necesariamente, con la formación de los sentimientos. Con todo, si mediante un esfuerzo de traducción pudiéramos formular la pregunta de manera que resultara inteligible en el seno de la tradición humanista, probablemente la respuesta que obtendríamos es que el fundamento de la pretensión de generalidad en el ámbito del sentimiento es la comunidad de una educación, de una historia.

A los ojos de Kant esta respuesta adolece de una limitación, en efecto, ella implicaría una restricción en la universalidad de la pretensión. La respuesta

204 Se trata de una flor que crece en el litoral argentino, Paraguay y Brasil.

humanista podría explicar una pretensión general, es decir justificada para esta o aquella comunidad, pero una pretensión universal no puede explicarse de esta manera.[205]

Hay varios movimientos en la *Crítica del juicio* que van en el sentido de la subjetivización. Kant niega que los juicios de gusto tengan carácter discursivo, puesto que la práctica social de dar y pedir argumentos es irrelevante para la determinación de los mismos, esto es para la experiencia estética.[206] En los juicios de gusto, lo que yo juzgo bello es bello (bajo el supuesto de que me despojo de mi particularidad, de mis inclinaciones biológicas o culturales). Otro punto clave es que mi propio juicio no obliga, no debería obligar, a nadie. Mi juicio a su vez, no debería ser obligado sino nacer de una necesidad interior, diferente de mi enraizamiento cultural.[207] Si lo contrario ocurriera, si mi gusto obligara a alguien más, o si el gusto general impusiera un juicio particular (es decir determinara causalmente que alguien diga "esto es bello" a través quizás de alguna forma de violencia simbólica) produciendo un juicio desprovisto de necesidad interior, deberíamos decir que no se trata de un juicio de gusto, sino de una impostura. Podríamos pensar, ante un caso semejante, que tenemos la cáscara, la forma, pero no el contenido de un juicio de gusto.

En las observaciones anteriores hemos destacado el carácter interno o subjetivo del juicio de gusto. En un juicio de gusto es *como si* se hablara del objeto pero en realidad se habla del sujeto. Hemos dicho, sin embargo, que ello no obstante el juicio de gusto pretende tener validez universal. El pensamiento estético de Kant intenta mostrar como es posible *a priori* esta pretensión, es decir está motivado por un interés trascendental, por la pregunta: ¿cómo son posibles los juicios estéticos? o con palabras del propio

---

205 Ver *Crítica de la facultad de juzgar*, § 7.

206 Así reconoce Kant que en cuestiones de gusto no se resuelven por demostración " ...tampoco puede haber una regla mediante la cual alguien sea forzado a reconocer algo como bello. Acerca de si una vestimenta, una casa una flor sean bellas, no se deja uno engatusar en su juicio a través de ninguna razón o principio" *op. cit.* pár. 8, p. 132.

207 Ver Kant op. cit, § 32. La influencia de Kant en el pensamiento y la creación estética difícilmente puedan exagerarse. Constituye algo así como una doxa. Muchas concepciones de vanguardia han tenido, tal vez inconcientemente, una fuerte inspiración kantiana. He analizado el caso de Dubuffet, quien consideraba que el verdadero arte debe nacer de la bruta necesidad interior, asocial, al armar una colección, la compañía del art brut, con las obras de locos, presos, niños de orfelinatos, etc. Véase mi "Jean Dubuffet y el problema del *art brut*. Autonomía y vanguadia".

Kant: "¿cómo es posible un juicio que, sólo a partir del *propio* sentimiento de placer en un objeto, independientemente del concepto de éste, juzgue *a priori* este placer como adherido a la representación de ese mismo objeto *en cada otro sujeto*, es decir sin tener que aguardar ningún asentimiento ajeno?"[208]

Se trata entonces de hallar un principio a priori que posibilite la asignación del predicado bello para un objeto singular presente a los sentidos. Este principio no podrá ser un concepto, porque como es manifiesto, las disputas relativas al gusto no se superan por medio de la demostración. Ferenc Fehér traza una imagen sugestiva de la dirección que toma el pensamiento estético kantiano al señalar que "... 'lo artístico' fue definido por él (Kant) en *contra* del mundo mercantil y de las ciencias".[209]

Conviene introducirnos en el pensamiento estético kantiano haciendo algunas observaciones sobre el sentido en el que los juicios de gusto se deben incluir entre los juicios reflexionantes o reflexivos. En la introducción a la tercera crítica Kant distingue entre juicios determinantes, aquellos en los que poseemos un concepto en el cual debemos englobar un caso particular, y los juicios reflexionantes, en los que la tarea es hallar un concepto para una multiplicidad dada. El juicio estético se incluye entre los juicios reflexionantes, pero aquí, como ya lo hemos señalado, no se trata de la reunión de un conjunto de particulares bajo un concepto universal. El punto representa una dificultad exegética de importancia. La respuesta más convincente nos parece la de Paul Guyer. Este autor señala que en el caso de los juicios de gusto lo universal buscado en tanto juicio reflexionante es una comunidad de los juicios de gusto, o de otro modo, una comunidad de evaluadores afines. El juicio de gusto así entendido implica en cada caso un proceso de reflexión sobre la fuente del placer. La idea es que al bucear en mi propia subjetividad, a través de la reflexión es posible identificar una fuente de placer (bajo la forma del libre juego de la imaginación y el entendimiento) que coincide con las condiciones generales de toda subjetividad. Un placer cuya fuente son las condiciones generales de la subjetividad es un placer que

---

208 Kant E. Crítica de la facultad de juzgar, 1992, § 36 p.199.

209 "La condición de la postmodernidad" en Heller y Fehér *Políticas de la postmodenidad*, p. 14. El mismo autor un poco más abajo constata la influencia de los modelos científicos y tecnológicos en la esfera del arte a través de la centralidad que la noción de progreso (renovación de los procedimientos, etc.) tuvo en el siglo XIX y gran parte del XX.

es mío en un sentido especial. Es un placer que siendo mío es sin embargo comunicable, es decir que otros también pueden tenerlo. El juicio de gusto está justificado, es una pretensión que tiene después de todo un fundamento racional. En consecuencia, si se reflexionara suficientemente sobre la fuente de placer, si todos lo hicieran, desandando los placeres y aversiones ligados a la particularidad que nos individualiza como sujetos, sería posible el acuerdo, una comunidad de los juicios de gusto. La idea básica es, entonces, que en el fondo hay una comunidad en el sentir (derivada de las condiciones generales, universales, de la subjetividad) aunque obscurecida por las peculiaridades de cada uno.[210]

En la "Analítica de lo bello" Kant aborda la determinación de la belleza a través del análisis de los juicios de gusto. El gusto es definido aquí como "...la capacidad de juzgar lo bello".[211] Kant considera los juicios de gusto según la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad, de los que extrae otras tantas definiciones de lo bello.

La definición que se sigue del primer momento, es decir, del juicio de gusto según la cualidad, nos dice que bello es el objeto de una complacencia desinteresada.[212] Complacencia desinteresada significa que el placer es independiente de la creencia en la existencia del objeto. Esta característica distingue a placer por lo bello del de lo agradable y lo bueno. Puesto que lo bello place sin interés, se sigue que el placer no registra un condicionamiento privado en la complacencia. Quien emite un juicio de gusto en virtud de su complacencia desinteresada "...debe considerarla, por ello, como fundada en algo que también puede suponer respecto de cualquier otro; por consiguiente, debe creer que tiene razón en atribuir a cada cual una parecida complacencia".[213]

Del análisis del juicio de gusto según la cantidad se sigue la siguiente definición: "*Bello* es lo que place universalmente sin concepto".[214] Aquí se halla el sentido profundo del pensamiento kantiano. Dado que lo bello place sin concepto, la universalidad de un juicio estético no es una universalidad lógica. Los juicios estéticos son juicios singulares, del tipo "esto

---

210 Véase Paul Guyer "Los principios del juicio reflexivo".
211 Kant E. op. cit. cfr. nota de Kant en p.121.
212 Cfr. Kant I. op. cit. p. 128.
213 Kant op. cit. § 6, p.128.
214 Kant op cit p. 136.

es bello". La universalidad de los juicios de gusto no es lógica, sino una "universalidad estética" o "validez común". De acuerdo a Kant, este tipo de validez: "...no designa la validez de la relación de una representación con la facultad de conocimiento, sino con el sentimiento de placer o displacer en un objeto".[215]

Hasta aquí, nuestra tarea ha sido básicamente descriptiva, hemos realizado algo así como una fenomenología de los juicios de gusto. Lo que resta es considerar cuál es el fundamento sobre el que se erige esta (potencialmente) universal comunicabilidad del placer. Como señala Kant en el § 9, ésta es la clave de la crítica del gusto. En la medida en que este fundamento es subjetivo e independiente de conceptos, sostiene Kant: "...no puede ser él, entonces, otro que el estado de ánimo que se encuentra en la relación de las fuerzas representacionales entre sí, en cuanto que ellas refieren una representación dada al conocimiento en general".[216]

En un juicio estético "Las fuerzas de conocimiento (imaginación y entendimiento) que son puestas en juego por esta representación están así en un libre juego, porque ningún concepto determinado las constriñe a una regla particular de conocimiento".[217] Este libre juego puede ser comunicado y compartido porque el conocimiento es el único modo de representación que vale para todos. El fundamento de la pretensión de validez común del juicio de gusto se encuentra en el hecho de que la estructura última de los sujetos sea una e idéntica en cada caso.[218]

Del juicio de gusto según la relación se sigue la siguiente definición: "*Belleza* es la forma de *la conformidad a fin* de un objeto en la medida en que ésta sea percibida en éste sin la consideración de un fin".[219]

Kant define los conceptos de "fin" y "conformidad a fin" de la siguiente manera:"...fin es el objeto de un concepto en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad); y la causalidad de un concepto respecto a su objeto es la conformidad a fin (*forma finalis*)".[220]

215 Kant op.cit. § 8, p.131.
216 Kant op. cit. § 9, p.133–134.
217 Kant op.cit p.134.
218 Aunque, como señala Sobrerilla, los intérpretes no llegan a ponerse de acuerdo acerca de cuál es el tipo de proceso implicado en el juego libre entre la imaginación y el entendimiento ver su Repensando la tradición occidental.
219 Kant op. cit p.151.
220 Kant op. cit. §10, p.136.

Según esto la belleza sería la percepción de la conformidad a fin en un objeto, algo así como la percepción de un plan, la sensación de que nada es casual en ese objeto, sin representarnos un concepto que sea el fundamento real de su posibilidad. Pronto nos ocuparemos de este tema a propósito de la distinción kantiana entre "belleza libre" y "belleza adherente".

Kant señala: "La conformidad a fin puede ser, por tanto, sin fin en la medida en que no pongamos las causas de esta forma en una voluntad, y sí en cambio, podamos hacernos concebible la explicación de su posibilidad, sólo en la medida en cuanto la derivemos de esta voluntad".[221]

Para aclarar el sentido de este fragmento tendremos que considerar primero la función de la idea de conformidad a fin, en el ámbito cognoscitivo. La conformidad a fin es el principio trascendental *a priori* de la facultad de juzgar reflexionante. En su uso cognoscitivo, la facultad de juzgar reflexionante se guía pensando a la naturaleza como dotada de una finalidad, es decir como si hubiera sido hecha por un entendimiento para posibilitar su ejercicio, mediante el cual pretende salvar el abismo abierto por el hecho de que las leyes de la naturaleza sean contingentes en relación con los conceptos del entendimiento. En consecuencia, la facultad de juicio reflexionante *supone a priori* que las leyes de la naturaleza, de hecho diversas, son reducibles a la unidad de un sistema. La facultad de juicio reflexionante meramente supone, pero no postula realmente una voluntad y un entendimiento creadores del mundo. Es decir, sólo los supone a título de principio subjetivo. Un principio subjetivo sirve sólo para reflexionar y no para determinar. Dicho de otra manera, el éxito de la facultad de juzgar reflexionante es contingente.

Hay obvias diferencias en el caso de los juicios de gusto. La primera de ellas es que en el juicio de gusto el principio de la conformidad a fin no está en función de reducir lo múltiple a conceptos. La conformidad a fin en el ámbito estético se manifiesta cuando un objeto presente a los sentidos se revela apto para suscitar la armoniosa interacción del entendimiento y la imaginación. La conformidad a fin sin fin en el objeto estético significa que el hallazgo de la idoneidad de la forma de un objeto para suscitar la interacción armoniosa de nuestra facultad de conocimiento en general (imaginación y entendimiento), sólo puede ser *concebido* como si hubiera estado pautado por una voluntad superior aunque tal voluntad superior no es *conocida*.

221 Kant op. cit. p. 136–137.

La definición de lo bello extraída del análisis del juicio de gusto según la modalidad dice: "*Bello* es lo que es conocido sin concepto como objeto de una complacencia necesaria".[222] El juicio de gusto postula una necesidad ejemplar, distinta de la necesidad teórica y de la práctica. Postula como necesaria la complacencia porque él mismo se considera como ejemplo de una regla que no puede aducir [ver §10]. Esta regla que es presentada, aún cuando no puede ser aducida, es el sentido común que aquí no es sino "...el efecto [que proviene] del libre juego de nuestras fuerzas cognoscitivas".[223]

Pero todavía no hemos abordado el caso específico del arte que es lo que nos interesa. Para hacerlo deberemos considerar la distinción kantiana entre "belleza libre" y "belleza adherente". La belleza libre no presupone ningún concepto del objeto; la belleza adherente, por el contrario, presupone un concepto de qué sea la cosa y qué su perfección. La pureza del juicio de gusto, cuyos requisitos son las cuatro definiciones que consideramos, sólo tiene lugar en el caso de la belleza libre. La belleza adherente transgrede siempre alguno de los requisitos (o bien hay un concepto o una finalidad en el objeto). El significado de esta distinción puede entenderse de dos maneras. Puede considerarse, por una parte, que la belleza libre es la auténtica belleza, o puede entenderse como una distinción metódica destinada a poner en claro que el enjuiciamiento de la belleza, no se rige de ningún modo por criterios conceptuales.

En la "Analítica de lo bello" encontramos una primacía de la perspectiva de la belleza natural y de la belleza libre y un principio a priori, llamado gusto o sentido común, que designa el libre juego de la imaginación y el entendimiento a propósito de la reflexión sobre la forma de un objeto. Desde aquí el arte parece quedar reducido al ámbito de la belleza adherente. Es que en el arte no puede cumplirse la condición de la "conformidad a fin sin fin", ya que el arte es producto de una voluntad. Kant, encuentra la solución para esta aporía en el §45. Allí señala que el arte es arte bello cuando, a la vez, parece ser naturaleza. Este "parecer naturaleza" o "dar visos de naturaleza" propio del arte implica que nada en él debe parecer intencionado. La intención del artista no debe ser visible en la obra o, de otra manera, el arte ha de ser producido según reglas únicas. Esto motiva la introducción de

222 Kant op.cit p. 155.
223 Kant op. cit. p.153.

un nuevo concepto: el del "genio". El arte bello es, entonces, arte de genio. Kant señala: "*Genio* es el talento (don natural) que da la regla al arte".[224] Considerando que este talento, esta capacidad productiva innata del artista pertenece a la naturaleza, Kant puede decir "...genio es la mera disposición del ánimo a través de la cual la naturaleza da la regla al arte".[225] La noción de genio evita, por una parte, que el arte pueda reconducirse a conceptos, ya que es producido según reglas únicas permitiendo pensar las producciones artísticas como si fueran objetos naturales.

2. La interpretación de Gadamer de la filosofía estética de Kant

La tesis fundamental de la interpretación gadameriana de la filosofía estética de Kant es un tanto extraña de enunciar. Gadamer sostiene que la filosofía estética kantiana no es una filosofía del arte aunque obviamente uno de los objetos que trata es el arte. Tratemos de elucidar cómo es que esto es posible.

Como hemos visto en nuestra presentación, Kant destaca la importancia de la belleza natural, o belleza libre, con el objetivo metodológico de confirmar que la belleza natural no proviene de un enjuiciamiento de la perfección del objeto, es decir para garantizar la idea de que lo bello place sin concepto. La elucidación del arte bello a partir del concepto de genio sigue los mismos carriles ya que el arte bello como arte de genio lo es en tanto que debe parecer naturaleza, esto es, su carácter de realización intencional debe permanecer oculto. Es decir que "Lo bello en la naturaleza o en el arte tiene un único y mismo principio *a priori*, y éste se halla por entero en la subjetividad".[226]

Esta manera de plantear la cuestión por Kant podría entenderse como una reducción esteticista del arte, el gusto es el verdadero principio de la tercera crítica tanto para el arte como para la belleza natural.

Pero Gadamer señala que hay en el propio Kant algunos motivos por los que el arte va más allá de la estética. En particular Gadamer analiza el parágrafo 17 de la *Crítica del juicio* en el cuál, de acuerdo a su interpreta-

---

224 Kant op. cit. p.215. El gusto y el genio reconocen la misma constitución de fuerzas anímicas: "Las fuerzas del ánimo, entonces, –dice Kant– cuya unificación constituye el genio, son imaginación y entendimiento." Kant op. cit. p.225

225 Kant op. cit. p. 216.

226 Gadamer VyM, p. 90; WuM, p. 61.

ción, encontramos la filosofía kantiana del arte que podría haber sido pero que finalmente no fue. En esa sección Kant introduce la distinción entre "idea normal" que es "como una imagen de la especie que se cierne sobre todos los individuos" e "ideal de la belleza", cuyo punto clave es que sólo en los hombres es posible un ideal de belleza, porque sólo el hombre está suficientemente determinado teleológicamente, es decir, sólo el hombre tiene en sí un fin, mientras que en otros objetos el fin no está fijado por su concepto. La representación de la figura humana puede tener un ideal de la belleza en la medida en que esa representación puede ser por sí misma "expresión de lo moral". De acuerdo a Gadamer, el significado de esta distinción es señalar que:

> ...en la representación de la figura humana se hacen uno el objeto representado y lo que en esta representación nos habla como forma artística.[227]

El significado de esta observación es que sólo nos sentimos plenamente interesados en lo que nos habla con sentido. Y en esto la representación de la figura humana tiene un valor ejemplar. La representación de la figura humana devela el enigma de qué es lo que nos interesa en el arte. El interés por la belleza radica en que es expresión de la moral. Comprendido esto podemos darnos cuenta de qué es lo que nos interesa cuando nos interesamos en la representación de un objeto natural, como la representación de un árbol raquítico que puede darnos la impresión de miseria. Y esto vale también para el placer que encontramos en la contemplación de un árbol raquítico en la naturaleza. Pero el árbol miserable lo es medido desde patrones externos al mismo. El árbol miserable expresa una idea moral pero no por sí mismo.

Estas consideraciones, conducirían al desarrollo de una filosofía del arte, de hecho, a una filosofía próxima a la desarrollada por Hegel (a la idea de que en el arte el hombre se encuentra consigo mismo). Pero no es esto lo que encontramos en la estética kantiana. Kant, luego de haber elucidado en qué consiste el interés por la belleza, considera que el fenómeno se manifiesta de manera más pura en la belleza natural que en el arte. En efecto, sólo la belleza natural, y no el arte, puede suscitar la idea de nuestra determinación moral. La existencia de la belleza natural, es decir de la coincidencia no intencionada de la naturaleza con nuestro placer, nos hace pensar que real-

227 VyM, p. 82; WuM, p. 54.

mente ocupamos un lugar especial en el orden del mundo, que la naturaleza se dirige a nosotros. Como señala Joel Weinsheimer “Sólo lo que no ha sido diseñado por nosotros (la naturaleza), puede decirnos para qué hemos sido diseñados nosotros mismos”.[228] O en palabras de Gadamer:

> …precisamente porque en la naturaleza no encontramos objetivos en sí, y sin embargo encontramos belleza, esto es, algo idóneo para el objetivo de nuestro placer, la naturaleza nos hace con ello una “señal” de que realmente somos el fin último, el objetivo final de la creación.[229]

A juicio de Gadamer hay una tensión irresoluble en la filosofía estética de Kant. Por un lado están las observaciones acerca del interés por la belleza, que deberían llevarlo a desarrollar algo más que una estética los arabescos, es decir puramente formalista. Pero, por otra parte, el uso de la idea del interés por lo bello lo lleva a reforzar su compromiso formalista, haciendo de la belleza natural el ejemplo saliente del interés por lo bello. De acuerdo a Gadamer, esto testimonia que su reflexión se vio afectada por un motivo externo, es decir exterior a la reflexión sobre la belleza. La belleza natural adquiere primacía por segunda vez, ya que sólo ella:

> “…*fundamenta la posición central de la teleología.* Sólo ella, y no el arte, puede servir para legitimar el concepto teleológico en el marco del enjuiciamiento de la naturaleza”.[230]

Recordemos aquí que el juicio teleológico es el objeto de examen en la segunda parte de la tercera crítica. Éste es entonces el motivo externo que afecta la reflexión sobre los juicios de gusto.

Desde la perspectiva de la filosofía de Kant la belleza natural resulta superior a la belleza artística por dos motivos: por un lado muestra la pureza de los juicios de gusto y por el otro es adecuada para sugerir una orientación de la naturaleza hacia nosotros. La introducción del concepto del genio, como veíamos más arriba, tiene la función de nivelar la belleza en el arte con la belleza natural.[231] Así, dice Gadamer:

---

228 Joel Weinsheimer, *A Reading of Truth and method*, p. 84

229 VyM, p. 85; WuM, p. 56.

230 VyM, p. 89; WuM, p. 60.

231 Encontramos injustificada la afirmación de Graciela Fernández de Maliandi según la cual Gadamer “…admite y reconoce el aspecto trascendental del concepto de genio como momento productivo de reglas –aunque reprocha finalmente a Kant el haber entrevisto sólo

> El significado sistemático del concepto de genio queda así restringido al caso especial de la belleza en el arte, en tanto que el concepto de gusto continúa siendo universal.[232]

Ahora bien ¿cuáles son las consecuencias de la fundamentación kantiana de la estética?

En primer lugar la estética kantiana realiza una subjetivización de la estética "Lo bello en la naturaleza o en el arte tiene un único y mismo principio *a priori*, y éste se halla por entero en la subjetividad".[233] Como consecuencia, la tradición humanista que estudiamos se pierde. El gusto cualificado trascendentalmente como una proporción determinada de la relación de las fuerzas anímicas del sujeto, es bien distinto de la noción prekantiana de gusto. Se pierde porque se desvinculan estas nociones (gusto, sentido común) de la comunidad y de su sustrato histórico. En el caso kantiano estas nociones sólo se enraízan en la subjetividad, y en un tipo particular de subjetividad que sólo es en la medida en que separa de sí los momentos históricos.

En segundo lugar, y como consecuencia del movimiento anterior, con Kant tiene lugar una pérdida del significado cognitivo del arte. El planteamiento kantiano, a través de la subjetivización del concepto de gusto, puso las bases para la subjetivización radical de los estudios del arte, expresada en la generación siguiente en el desplazamiento del gusto por el genio como señala David Sobrevilla,[234] despoja según Gadamer al arte de su pretensión cognoscitiva. Esta subjetivización está condicionada, además, por los presupuestos generales del pensamiento kantiano: su crítica a la metafísica dogmática, lo lleva a restringir el uso del concepto de conocimiento al ámbito

---

en la producción artística este momento de productividad que debió haber extendido, en distinto grado a todo el ancho campo de la experiencia humana" [Ver "La *Crítica del juicio* y la cuenta de las pérdidas" p. 45]. Fernández señala la analogía entre el sentido común (humanista) y el genio como momento productivo de reglas. La analogía falla empero en tanto la capacidad generativa del sentido común opera por referencia a una situación precedente y la ausencia de una referencia de este tipo es constitutiva de lo que Kant llama genio. Por otra parte véase más adelante que Gadamer considera que la desaparición de la noción de genio tiene una consecuencia hermenéutica positiva.

232 VyM, p. 88; WuM, p. 59.

233 VyM, p. 90; WuM, p. 61.

234 Cfr. Repensando la tradición occidental, ed. cit., p. 84.

de la posibilidad de una ciencia natural y a otorgar un derecho exclusivo al concepto nominalista de la realidad propio de la ciencia moderna.[235]

3. El concepto de genio y la estética vivencial

En la generación que sigue a Kant el concepto de genio pasa a ocupar un lugar preponderante. Esto puede entenderse como una confirmación de la interpretación gadameriana de la tensión que señalamos en la filosofía estética de Kant: cuando se saca el problema del arte del marco de la filosofía sistemática kantiana y de las necesidades expositivas de la tercera crítica kantiana, la vinculación del arte con el gusto y la subordinación a la belleza natural se pierden. Esta conclusión estuvo, además, motivada de diferentes maneras. Por una parte hay motivos sociológicos, como la creciente racionalización de la sociedad, lleva a la exaltación del concepto de la vida, expresión de una sociedad orgánica amenazada por las nuevas formas sociales.[236] Hay, también, motivos propiamente filosóficos: por ejemplo, la noción de perfección del gusto, que comprendería a todas las obras que poseen calidad, se torna implausible frente a la creciente conciencia de la variedad e inestabilidad del gusto. La generación posterior a Kant toma conciencia de la variedad del gusto al darse cuenta de que también la belleza natural es dependiente del gusto de cada época. Tampoco el gusto, por ser variable, pareció apropiado para dar cuenta de la permanencia del "arte inmortal".[237]

Consecuentemente, "la frase kantiana de que "las bellas artes son artes de genio" se convierte entonces en el axioma trascendental de toda estética" El ascenso de la noción de genio a categoría fundamental de la estética da lugar, ahora sí, a una filosofía del arte.

Esta filosofía del arte es la concepción vivencial del arte. Arte vivencial significa que la obra es expresión de una vivencia y sólo "comprensible" desde una vivencia similar a aquella que produce la obra. Hay una ambigüedad en el concepto de arte vivencial. Concepción vivencial del arte puede

235 Cfr. Diane Michelfelder "Gadamer on Heidegger on art", p. 441.
236 Sobre este punto puede verse Terry Eagleton *Una introducción a la teoría literaria* en al capítulo I aporta una interesante caracterización de este proceso en Inglaterra. Pueden encontrarse observaciones interesantes en el capítulo "Las artes" en *La era de la revolución 1789–1848* de Eric Hobsbawm.
237 Véase VyM, pp. 90–95; WuM, pp. 61–66.

ser dos cosas. Puede ser, por una parte una teoría acerca de la naturaleza del arte "[el arte] procede de la vivencia y es su expresión".[238] Pero, por otra parte, la concepción vivencial del arte es una manera peculiar, histórica, de producir arte. Esta concepción del arte hace su aparición con Goethe y su nota definitoria es que la producción de arte está ordenada al disfrute estético.

El fenómeno del arte vivencial que Gadamer analiza contiene los dos rasgos. Se trata de un modo de producción de obras desarrollada en el siglo XIX que se presenta como una exhibición en su sentido más puro, de la naturaleza esencial del arte. Para la concepción del arte vivencial es como si ella misma despojar al arte de sus ataduras y este se exhibiera con ella por primera vez en su pureza, eliminando cualquier posible distorsión. Arte sería, a fin de cuentas, siempre lo mismo. Incluso cuando se tratara de obras realizadas por encargo, el hecho de que las llamemos arte depende de que hayan sido producidas a través de una vivencia inspirada y la prueba de ello es que puedan disfrutarse desde una vivencia semejante. Donde esto no es posible, de acuerdo a la concepción del arte vivencial, no hay arte. Es evidente que si bien esta concepción va contra Kant se mueve dentro del espacio abierto por Kant, ya que la vivencia estética, ya sea creativa o receptiva, no admite mediaciones. Veamos cómo se despliega este punto en la oposición entre el símbolo y la alegoría.

A partir de la concepción vivencial del arte la relación entre símbolo y alegoría[239] se desarrolla desde un origen en el que ambos términos eran intercambiables hasta llegar a su completa oposición, que pasa a ser entendida como correlativa a la oposición entre arte y no arte "...la depreciación de la alegoría –dice Gadamer– fue un motivo dominante en el clasicismo alemán, consecuencia verdaderamente necesaria del deseo de liberar al arte de las cadenas del racionalismo, y de destacar el concepto de genio. La alegoría no es con toda seguridad cosa exclusiva del genio. Reposa sobre tradiciones

---

238 VyM, p. 108; WuM, p. 76.

239 Según Gadamer uno de los momentos decisivos de esta transformación se encuentra también en Kant en el § 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar,* con el concepto de representación simbólica, véase *Verdad y método*, p. 113. Véase un análisis de este parágrafo de Kant y de sus escritos sobre el lengauje en Leserre, Daniel "La reflexión trascendental del lenguaje en la facultad de juzgar reflexionante".

muy firmes y posee siempre un significado reconocible que no se opone en absoluto a la comprensión racional por conceptos...".[240]

Gadamer culmina su examen de esta concepción con dos interrogantes. Por un lado se pregunta si el comportamiento estético es en realidad una actitud adecuada para la obra de arte. Y finalmente se pregunta si es verdad que el arte vivencial nos da un concepto que puede aplicarse a todos los tiempos históricos.

Para responder a la primera cuestión debemos esperar todavía, pero en relación a la segunda la respuesta es claramente negativa. La respuesta de Gadamer a este punto nos da la oportunidad de examinar el funcionamiento de un prejuicio en el sentido obstaculizante. La oposición entre el símbolo y la alegoría, entendida como la oposición entre la libertad simbolizadora y la convención tradicional, de acuerdo a Gadamer, depende de la estética del genio o de la concepción vivencial del arte:

> La firmeza de la oposición conceptual entre el símbolo, que se ha desarrollado "orgánicamente" y la fría y racional alegoría, pierde su vinculatividad en cuanto se reconocer su vinculación con la estética del genio y de la vivencia.[241]

Es decir, si miramos la cuestión teniendo la concepción vivencial del arte como buena, no podemos evitar oponer símbolo y alegoría. Y, recordemos, la concepción vivencial se presenta como un descubrimiento acerca de la esencia del arte. En consecuencia, mientras la concepción vivencial del arte es nuestra concepción de la naturaleza del arte, no hay escapatoria. Pero Gadamer señala que ya hay algunos indicios acerca de que la concepción vivencial del arte no es nuestra concepción del arte. Apoyándose en investigaciones históricas Gadamer señala que ha aparecido algo que podríamos llamar la idea del arte antes del arte vivencial.[242] Lo que estas investigaciones muestran es que el arte occidental ha estado, desde la antigüedad al barroco, dominado por patrones diferentes al de lo vivido. Ni producción desde la vivencia estética ni para la vivencia estética. Esto de alguna manera señala que ya estamos afuera de la era o época del arte vivencial, en la medida en que no es nuestro elemento, imperceptible por omnipresente, sino que podemos formarnos un concepto del mismo como un caso entre otros.

---

240 Gadamer VyM, p. 118; WuM, p. 85.
241 VyM, p. 119; WuM, p. 86.
242 Ver VyM, p. 108 y 119; WuM, p. 76–77 y 86.

Lo que indican las investigaciones históricas es que, contra lo que cree la conciencia formada por la concepción del arte vivencial:

> ...las grandes épocas en la historia del arte fueron aquéllas en que la gente se rodeó, sin ninguna conciencia estética, y sin nada que se parezca a nuestro concepto del "arte", de configuraciones cuya función religiosa o profana en la vida era comprensible para todos, y que nadie disfrutaba de manera puramente estética. ¿Puede en realidad aplicarse a estos tiempos el concepto de vivencia estética sin hacer con ello violencia a su verdadero ser?[243]

La concepción del arte dominada por la noción de genio concluye en lo que Gadamer denomina "conciencia estética". La conciencia estética da por resultado la "distinción estética": el proceso de abstracción que separa en la obra todo lo que no es estético. La vivencia estética aparece caracterizada como la contemplación de la obra desligándola de sus lazos con la realidad y con el sujeto que la contempla. Lo estético adquiere la temporalidad del instante, del momento. La distinción estética extrema sus consecuencias en el esteticismo.[244]

La distinción estética adquiere, además, existencia institucional en las colecciones de arte y en los museos. En efecto, en el museo la abstracción de las funciones y nexos de la obra con su entorno histórico, que la distinción estética debía realizar como un acto de conciencia, gana existencia de un modo muy concreto y práctico, como separación efectiva de ese entorno. Por ello no es de extrañar que la concepción vivencial del arte resulte un prejuicio tan difícil de superar, puesto que en un mundo artístico creado por dicha concepción, todo, o casi todo, habla a favor y nada en contra de la misma. La arquitectura, en la medida en que debe contemplarse en su entorno y en que no puede separarse de sus funciones pragmáticas, podría decirse, es por esto el hecho maldito de la estética vivencial.

---

243 VyM, p.120; WuM, p. 87. Gadamer aborda el problema de la unidad del arte (es decir, la unidad entre el arte tradicional y el arte moderno del siglo XX) en La actualidad de lo bello.

244 Sobre el esteticismo, puede consultarse Peter Bürger *Teoría de la vanguardia*, esp. pp.– 70–81.

CAPÍTULO 9

Más allá de la conciencia estética

1. Más allá de la distinción estética

Para lograr una concepción adecuada de nuestro encuentro con el arte, lo que en opinión de Gadamer implica llegar a una concepción del mismo que recupere su función cognitiva, se debe superar la subjetivización de la estética, iniciada por Kant y desarrollada completamente en la "conciencia estética".

Gadamer encuentra varios síntomas que indican la desintegración de la 'conciencia estética'. Uno de ellos es que la conciencia estética se desarrolló como una sola pieza pensando la pareja de conceptos ilusorio–real como paralela de los conceptos arte–naturaleza. Detrás de esta contraposición encontramos la concepción nominalista de la realidad, de cuño kantiano. Sin embargo, una mirada más considerada de la experiencia estética, como la fenomenológica, muestra que en la experiencia de lo estético no tiene lugar la experiencia de la decepción, marca característica de todo lo que experimentamos como ilusorio. De acuerdo a Gadamer estas investigaciones, que continúan la concepción heideggeriana de la verdad como "descubrimiento", llevan a una revisión del prejuicio nominalista kantiano: *hay más cosas que se experimentan como reales que las que la ciencia está dispuesta a reconocer.*[245]

> (…) imitación, apariencia, desrealización, ilusión, encanto, ensueño, están presuponiendo la referencia a un ser auténtico del que el ser estético sería

245 Ver un desarrollo de estas ideas en ¿Qué es la verdad?

diferente. En cambio la vuelta fenomenológica a la experiencia estética enseña que ésta no se piensa en modo alguno desde el marco de esta referencia [a un ser auténtico] y que por el contrario ve la auténtica verdad en lo que ella experimenta. Tal es la razón de que por su esencia misma la experiencia estética no se pueda sentir decepcionada por una experiencia más auténtica de la realidad.[246]

Por otra parte la noción de genio ha sido puesta en crisis a través de la crítica inmanente de la creación artística, la que ha conducido al ocaso de la noción de genio. La perspectiva del genio no es ya moneda corriente entre los artistas sino que más bien corresponde a la conciencia del público común. El público corriente ve milagros donde el autor ve cosas por hacer, imperfecciones. En consecuencia, la noción de genio se revela como una proyección de la imposibilidad de comprender que alguien "haya podido hacer esto": "Este viejo concepto [el de genio] parece convincente, no al espíritu creador, sino al espíritu que juzga".

Para llevar adelante una crítica inmanente de la "conciencia estética", Gadamer discute la visión de Richard Hamann (*Aesthetik,* 1921), quien a su juicio planteó de manera más consecuente la concepción estetizante de la conciencia estética. Hamman intentó basar la construcción de una estética filosófica en el concepto de percepción autosignificativa:

El concepto estético fundamental del que parte Hamann es el de "significatividad propia de la percepción" (...). Igual que para Kant, también para Hamann debe quedar en suspenso el patrón, tan esencial para el conocimiento, del concepto o del significado. Lingüísticamente hablando, "significatividad" es una formación secundaria de "significado", que desplaza significativamente la referencia a un significado hacia lo incierto. Lo que es significativo es algo que posee un significado desconocido (o no dicho). Pero "significatividad propia" es un concepto que va aún más lejos. Lo que es significativo por sí mismo –autosignificativo– en vez de heterosignificativo pretende cortar toda referencia con aquello que pretendiera determinar su significación.[247]

Frente a Hamann, Gadamer concede que una de las características distintivas del ver estético, de la percepción estética, consiste en ser una visión demorada. Pero señala que no por ello la visión estética deja de establecer

246 VyM, p. 123–124; WuM, p. 89.
247 VyM, p. 130; WuM, p. 95.

referencias. La percepción no es simple reflejo de estímulos, sino que todo percibir tiene la forma de un "ver como":

> Toda acepción como… articula lo que hay abstrayendo de… y atendiendo a…; y todo esto puede a su vez estar en el centro de una observación o bien ser meramente "co–percibido", quedando al margen o por detrás. No cabe duda de que el ver es siempre una lectura articulada de lo que hay, que de hecho no ve muchas de las cosas que hay, de manera que éstas acaban no estando ahí para la visión; pero además y guiado por sus propias anticipaciones, el ver "pone" lo que no está ahí.[248]

Para la idea de percepción con significatividad propia esto implica que como percepción no puede dejar de tomar nota de lo que percibe. En consecuencia, la percepción siempre acoge significación.

Ahora bien, la crisis de la teoría del genio a la que aludimos plantea un problema particularmente agudo. La desaparición de la teoría del genio tiene una consecuencia hermenéutica fundamental, la comprensión ya no debe comprenderse como reproducción de la génesis. Como lo señala Gadamer:

> Ella (la doctrina de la imaginación productiva del genio) enseña una conformidad última y absoluta entre el crear y el disfrutar, complementándose así la apoteosis del artista que, en cuanto creador prometéico, es como un *alter deus*, con la apoteosis de la conciencia estética, que sale por doquier al encuentro de la genialidad artística con la soberanía congenial del disfrute estético y del juicio estético.[249]

Sin la doctrina de la creación genial, y por ello sin el criterio hermenéutico de la intención autoral, ¿cómo evitar ver en cada recepción una nueva creación?

Paul Valéry extrajo una consecuencia radical de esta concepción. Señaló Valery "Mes vers ont le sens qu'on leur prête" (Mis versos tienen el sentido que se les otorga). Cada recepción es, entonces, una nueva producción de la obra.

---

248 VyM, p. 131; WuM, p. 96.

249 Gadamer "Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética" en *Estética y hermenéutica,* p. 67.

Es importante clarificar el problema que se plantea aquí. No se trata del problema de la multiplicidad de las interpretaciones, sino de un problema previo, el de la misma posibilidad de la interpretación. La consecuencia de entender que cada recepción de una obra debe ser comprendida como una nueva creación es que ninguna interpretación ha tenido lugar.

Como señala Weinsheimer:

> Parece que, si concebimos la obra de arte como esencialmente incompleta (Valéry), o como esencialmente vacía y la experiencia de la misma como autocontenida (Lukàcs) llegamos al mismo resultado que lograríamos si la entendiéramos como acabada, completa e idéntica a sí misma, a saber: discontinuidad y desintegración. O tenemos una experiencia y luego otra, o una obra de arte monádica y luego otra –sin nada en el medio–.[250]

La respuesta de Gadamer transitará dos caminos. Por una parte, en las consecuencias negativas de la conciencia estética, la discontinuidad y la disgregación que acarrea, Gadamer ve prefigurado un aspecto positivo, que tiene que ver con el modo en que la obra se dirige a nosotros. Sólo que esta discontinuidad no es algo que se pueda dejar estar:

> Al reconocer que el estado estético de la existencia es en sí mismo insostenible, se reconoce también que el fenómeno del arte plantea a la existencia una tarea, la de ganar, cara a los estímulos y a la potente llamada de cada impresión estética presente, y a pesar de ella, la continuidad de la autocomprensión que es la única capaz de sustentar la existencia humana.[251]

La discontinuidad de la obra de arte (de la obra en relación a otras obras y en relación a la vida cotidiana) es real. La discontinuidad es, entonces, un aspecto del arte, pero una obra de arte no es únicamente discontinuidad, sino que es interpretación, lo que quiere decir continuidad recobrada, esto significa, como veremos, que la obra de arte es la misma en sus diferentes interpretaciones.

Pero el punto central es que si la obra de arte es discontinua y opaca, esta discontinuidad hace juego con la opacidad y la discontinuidad del intérprete. Si la obra de arte gana su continuidad a través de los intérpretes, en un sentido que analizaremos, los intérpretes tienen en la obra de arte, justamente

250 Weinsheimer *A Reading of Truth and Method*, p. 101.
251 VyM, p. 137; WuM, p. 101.

porque es discontinua, y de una discontinuidad atrayente, llamativa, una oportunidad para ganar su propia continuidad, es decir una oportunidad para realizar en algún punto su autocomprensión:

> También la experiencia estética es una manera de autocomprenderse. Pero toda autocomprensión se realiza al comprender algo distinto, e incluye la unidad y la mismidad de eso otro. En cuanto que en el mundo nos encontramos con la obra de arte y en cada obra de arte nos encontramos con un mundo, éste no es sólo un universo extraño, en el que nos hubiera proyectado momentáneamente un encantamiento. Por el contrario, en él aprendemos a conocernos a nosotros mismos, y esto quiere decir que superamos en la continuidad de nuestro ser la discontinuidad y el puntualismo de la vivencia.[252]

Nótese que desde la perspectiva que propone Gadamer, la de pensar a la comprensión del arte como una forma de autocomprensión, la existencia de múltiples interpretaciones adquiere un sentido particular, no se trata de que haya múltiples interpretaciones debido a la arbitrariedad del intérprete, o debido a la desaparición de un criterio de adecuación de las interpretaciones, como lo era la *mens auctoris* en su versión de la teoría del genio. Por el contrario, la multiplicidad de las interpretaciones es un efecto de nuestra historicidad. Historicidad quiere decir que no hay un yo cartesiano autoidéntico a sí mismo que pudiera proveer un criterio de corrección de la interpretación. Historicidad quiere decir que no nos es posible lograr una autocomprensión completa, acabada. Al contrario hemos de obtener nuestra autocomprensión a través de las discontinuidades y los contrastes que se nos ofrecen, sin poder llegar nunca a controlarlos. Como no hay un acabamiento de la comprensión hacia el que la autocomprensión debiera dirigirse como hacia una meta fija, la comprensión de la obra de arte, ligada como está a nuestra autocomprensión, carece igualmente de una meta. La historicidad de la comprensión del arte indica indirectamente que así como está en nuestro *ser humanos* que no podamos comprendernos acabadamente, que nuestra comprensión no puede eliminar todo lo opaco, también está en nuestro *ser humanos* que existamos a través de comprensiones que logran cierto acabamiento, cierta integración de la diferencia y la discontinuidad.

252 VyM, p. 138; WuM, p. 102.

2. El problema hermenéutico del arte

Las observaciones anteriores nos dan un marco para comprender en qué consiste el valor cognitivo de la obra de arte. Pero sin dudas quedan muchas cuestiones abiertas y aún sin despejar. Proporcionar un análisis detallado de la concepción de la obra de arte de Gadamer exigiría más de lo que nos proponemos en nuestro trabajo. Por ello nos limitaremos a señalar las líneas generales, prestando especial atención a las conclusiones que en un nivel macro encuentran un paralelo con las conclusiones que registramos en un nivel micro para el concepto de aplicación. Gadamer desarrolla su concepción de la ontología de la obra de arte en conexión con la noción de juego y primero para el caso de las artes reproductivas (principalmente el teatro) y luego extendiendo su conclusión, que parece modelada *ad hoc* para los casos que la inspiran (el teatro como dijimos y también la música) a los casos que parecen más resistentes a soportar una comparación con las artes reproductivas (la escultura, la pintura, la literatura). Nos limitaremos a presentar las conclusiones generales sin considerar las dificultades que presenta la extensión de la misma a los casos particulares.

La necesidad de una ontología de la obra de arte apareció prefigurada cuando discutimos, en la sección anterior, la concepción de Paul Valéry de acuerdo a la cual cada nueva recepción constituye una nueva creación de la obra. La dificultad de esta concepción, dijimos, es que no deja espacio para la interpretación. La interpretación está ligada a la pretensión de dar el significado correcto. Por el contrario una creación *ex nihilo* no tiene esta pretensión. En consecuencia, la concepción creativista de la recepción de Valéry parece no reconocer restricción alguna. Cabría aquí oponer que nuestra experiencia frente al arte no es una de completa libertad. Hay un sentido de la obra que comprendemos e interpretamos. Pero se objetará, también señalamos que la comprensión e interpretación de una obra de arte estaba vinculada con la autocomprensión del intérprete, y que la historicidad del intérprete trae aparejada que la interpretación ocurra siempre de una manera diferente. ¿Se puede conciliar esto con la pretensión de haber aportado el significado correcto, el significado de la obra? ¿Puede ser la interpretación correcta distinta cada vez? Este es el problema al que la ontología de la obra de arte debe dar respuesta.

3. La ontología de la obra de arte

Gadamer comienza a enfrentar este problema proponiendo una elucidación novedosa de la noción de juego. El concepto de juego es un concepto central en la tradición estética. Ya hemos visto el papel que desempeñó este concepto en la estética de Kant. También en la tradición postkantiana el concepto de juego desempeña un papel central. Se piensa con este concepto la discontinuidad de la experiencia estética en relación a las exigencias de la vida ordinaria. En la vida ordinaria no podemos menos que atender a las exigencias de la situación, inevitablemente debemos pensar que hacemos algo para esto o para aquello. En cambio, en el juego nos desentendemos de las preocupaciones vitales, suspendemos las referencias finales que caracterizan a la vida diaria porque el juego es autocontenido, es como un mundo aparte. Se diría que realizamos las actividades del juego por sí mismas y nada más. En la opinión de Gadamer esta comprensión del concepto de juego esta teñida de una manera subjetivista. De acuerdo a Gadamer la esencia del juego no puede comprenderse como un comportamiento subjetivo, es decir el juego no puede comprenderse a partir de la conciencia de los jugadores. Tal vez resulte conveniente que el lector tenga presente una pregunta que Gadamer no formula en esta sección sino mucho más adelante en la obra y es la de si el ser del lenguaje puede comprenderse desde la conciencia de los hablantes. Es decir antes de poder hablar, ¿no debemos haber sido hablados, es decir enseñados introducidos en una comunidad de habla?

La elucidación de la esencia del juego es un paso previo en la elucidación de la esencia de la obra de arte. El paso del juego al arte, y en especial a las obras reproductivas está favorecido en la lengua alemana por la asociación de *das Spiel* (juego) con el teatro. *Das Spiel* es una obra (como *play* en inglés) y una obra es interpretada (jugada) "*es wird gespielt*".[253]

Sea como sea, la perspectiva subjetivista tiene cierta plausibilidad inicial. Está, para comenzar, el hecho evidente de que jugamos si queremos, cuando queremos y de que jugamos a lo que queremos. ¿Desde dónde podría comprenderse mejor el concepto de juego que desde la perspectiva del jugador?

---

253 Ver la nota de los traductores al español en VyM p. 143. La asociación sí se registra en inglés donde *play* es juego, y jugar, pero *play* es también la obra y el verbo *to play* se usa para la actuación o la representación de la obra por los actores.

Contra esta evidencia Gadamer afirma:

> El sujeto no son los jugadores sino que, a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación.[254]

La afirmación sería sugerente pero inevitablemente oscura si fuera todo lo que se nos ofrece. Afortunadamente Gadamer se hace eco de la plausibilidad de la interpretación subjetivista de la esencia del juego e intenta integrarla en su ontología del juego. La experiencia subjetiva de descarga y despreocupación propia del juego es explicada por la primacía del juego frente a los jugadores.

> La estructura ordenada del juego le permite al jugador abandonarse a él y le libra del deber de la iniciativa que es el que constituye el verdadero esfuerzo de la existencia. Esto se hace también patente en el espontáneo impulso a la repetición que aparece en el jugador, así como en el continuo renovarse del juego, que es lo que da su forma a este (por ejemplo el estribillo).[255]

Ahora bien, avanzamos un poco en la interpretación ontológica del juego si nos preguntamos en qué consiste esta ordenación propia del juego de la que la subjetividad del jugador se beneficia sin constituirla. Aquí la respuesta de Gadamer:

> Las reglas e instrucciones que prescriben el cumplimiento del espacio lúdico constituyen la esencia de un juego.[256]

El espacio de juego no es un espacio de libertad ilimitada, sino un espacio de libertad reglada. La libertad lúdica ha sido posibilitada por la delimitación de un espacio de juego, que ha contrapuesto al juego al reino de los fines que se encadenan, pero que ha sido realizada desde dentro del espacio de juego, a través de reglas. El sujeto tiene la libertad de jugar o no jugar ajedrez, pero estas decisiones de la subjetividad nada tienen que decir acerca de lo que hace de alguien un jugador de ajedrez. La libertad del jugador es, en este caso, la de representar un rol, el rol de jugador de ajedrez. El rol le da al jugador tareas y la posibilidad de cumplirlas y de cumplirlas de diferentes maneras.

254 VyM, p. 145; WuM, p. 108.
255 VyM, p. 148; WuM, p. 110.
256 VyM, p. 150; WuM, p. 112.

Ahora bien, de acuerdo a Gadamer, esta es la primacía del juego sobre los jugadores. El juego no se construye por una acto soberano de la conciencia de los jugadores, sino que estos se inscriben en el decurso temporal del juego, lo representan. Es decir al cumplir los roles del juego y las tareas que estos asignan, hacen que el mismo juego esté presente una y otra vez aunque siempre de maneras diferentes. Es el mismo juego jugado en diferentes ocasiones.

De acuerdo a Gadamer esto se aplica al arte. El arte es representación en este sentido. Pero lo que diferencia al juego artístico de otros juegos es que el juego del arte incluye en sí mismo la representación para un espectador. Evidentemente para el espectador vale lo mismo que señalamos para el jugador. El ser del espectador no es una posesión de la subjetividad sino que, lo mismo que el rol del jugador está definido por la misma obra de arte:

> De este análisis de lo trágico no sólo extraemos la conclusión de que se trata de un concepto estético fundamental en cuanto que la distancia del ser espectador pertenece a la esencia de lo trágico; más importante todavía nos parece que, la distancia del ser espectador, que determina el modo de ser de lo estético, no encierra en sí, por ejemplo, la distinción estética que habíamos reconocido como rasgo esencial de la "conciencia estética". El espectador no se comporta con la distancia con que la conciencia estética disfruta del arte de la representación, sino al modo de la comunión del asistir.[257]

Entendemos que esta consideración sobre el ser del espectador se enlaza con otra consideración fundamental de Gadamer acerca de lo que el llama la "transformación en una construcción" del juego en el arte. El juego del arte se transforma en una construcción porque gana una idealidad de sentido que puede ser identificada una y otra vez. La aparición en el arte de una idealidad de sentido no implica un compromiso con una entidad platónica que fuera el sentido ideal de la obra, a un costado de sus diferentes representaciones. Uno podría preguntarse con un espíritu humeano ¿Decimos que la obra se repite porque sabemos (independientemente) que es la misma, o bien llegamos a saber que es la misma obra porque decimos que se repite?[258] La concepción gadameriana de la obra nos deja poco espacio para tomar una

257 VyM, p. 179; WuM, p. 137.

258 Lo humeano del caso sería en analogía a ¿decimos que hay sucesión regular porque sabemos que hay conexión causal entre los fenómenos, o bien decimos que hay conexión causal necesaria porque hay sucesión regular entre los fenómenos?

alternativa u otra, porque el espectador, que es el que juzga de la identidad de la obra, ha sido, como vimos definido por la obra misma.

Se puede pensar que algo similar ocurre en el caso del lenguaje donde los sujetos que han de juzgar de la identidad de sentido de las expresiones no son individuos sino que son particulares, en el sentido hegeliano, es decir hablante. Y ser un hablante implica pasar por un proceso de adquisición de la lengua, ser admitido como tal. De modo que a la clásica cuestión por la identidad de los significados, ¿decimos que las expresiones tienen el mismo significado porque sabemos que corresponden a algo o bien nos formamos la idea de que las expresiones corresponden a algo sobre la base de que decimos en muchos casos que tienen igual significado? La respuesta que habilita esta elucidación gadameriana de la noción de juego y de la obra de arte es cuestionar la ingenuidad con la que decimos aparece como una acción nuestra; para estar en posición de *hacer* una cosa como *decir* algo semejante es mucho lo que tiene ya que habernos *pasado*.

Creo que la misma idea se puede apreciar en esta cita:

> Por eso lo que transforma al juego en una exhibición no es propiamente la falta de un tabique. Al contrario, la apertura hacia el espectador forma parte de por sí misma del carácter cerrado del juego. El espectador sólo realiza lo que el juego es como tal.[259]

El significado de estas observaciones, y el motivo de nuestras preguntas, es poner de manifiesto que la elucidación gadameriana de la noción de juego elude las dificultades que se presentan cuando intentamos pensar la esencia del juego a partir de la oposición entre sujeto y objeto. Ni el jugador–espectador es un sujeto que lo sea por sí mismo ni el juego es un objeto que se contraponga a un sujeto. Atendamos a otra observación de Gadamer:

> El juego representado es el que habla al espectador en virtud de su representación, de manera que el espectador forma parte de él pese a toda la distancia de su estar enfrente.[260]

En consecuencia la "representación para alguien" es un elemento indispensable para que el propio juego obtenga su idealidad. Es decir, el espectador es indispensable porque es necesario para que se concrete la

259 VyM, p. 153; WuM, p. 114–115.
260 VyM, p. 160; WuM, p. 121.

idealidad del juego. Con la aparición del espectador el juego del arte puede ser reidentificado:

> …en cuanto que el juego es para él, es claro que el juego posee un contenido de sentido que tiene que ser comprendido y que por tanto puede aislarse de la conducta de los jugadores.[261]

Pero esto no habilita para decir que la idealidad del juego depende del espectador o de las identificaciones del espectador, porque "la aparición del espectador" no es el súbito agregado de un elemento ajeno al propio juego, sino que es una posición que viene definida por el propio juego. Gadamer destaca este punto explícitamente:

> nuestra tesis es, pues, que el ser del arte no puede determinarse como objeto de una conciencia estética, porque a la inversa el comportamiento estético es más de lo que él sabe de sí mismo.[262]

La ontología de la obra es, pues, de carácter dialéctico. El juego del arte es construcción en ambos sentidos de la palabra, como resultado y como proceso. El juego es una construcción de sentido, lo que quiere decir que, a pesar de la dependencia en relación a su representación, es un todo significativo, que puede ser representado repetidamente y comprendido como el mismo. Pero a la vez, el modo de modo de ser de esta construcción no es el de la subsistencia independiente, sino que el juego sólo es realmente cuando se lo representa en cada caso. Pensemos en una obra de teatro, esta existe sólo en su representación y su representación tiene lugar en cada caso como una diferente interpretación que acentúa unos aspectos en vez de otros. De acuerdo a Gadamer esto significa que la obra de arte no tiene identidad sino unidad histórica, la unidad histórica es una unidad en las diferencias.

En conclusión, frente a la distinción estética propia de la conciencia estética Gadamer desarrolla el concepto de no distinción estética. Este concepto consta de dos aspectos:

> (I) Lo que la obra representa no se distingue de la obra misma. Al asistir a la obra no hay conciencia de una realidad diferente a lo representado hace

261 VyM, p. 153–154; WuM, p. 115.
262 VyM p. 161; WuM, p. 121–122. Lo mismo vale para el espectador de una fiesta o un ritual "Es a la inversa el ser del espectador el que está determinado por su "asistencia" p. 169; WuM, p. 129.

referencia a lo representado. Cuando esta diferencia se presenta la mediación de la obra ha fracasado.

(II) Obra y representación no se distinguen.

4. Obra de arte y conocimiento

En este apartado nos proponemos destacar cómo la estructura que pusimos de relieve en el capítulo 4 aparece en la comprensión de la obra de arte.

La comprensión de la obra de arte nos da además una pauta interesante para caracterizar la diferencia de objetivos de conocimiento entre las disciplinas hermenéuticas y las disciplinas ligadas a la metodología de la ciencia natural. Lo primero que debemos destacar en este sentido es que el valor cognitivo de la obra de arte no tiene que ver con la aprehensión de un objeto, el objeto artístico. Ya adelantamos esto cuando señalamos que la obra posee unidad histórica más que identidad. Gadamer señala esto haciendo referencia a la verdad superior que encontramos en el trato con el arte. Superior significa aquí superior a la identificación de hechos. Entonces, la obra de arte:

> …ha quedado muy por encima de toda comparación de este género –y con ello también por encima de si lo que ocurre en ella es o no real– porque desde ella está hablando una verdad superior.[263]

Una “obra de arte verdadera” nos permite *reconocer* algo. Ya hemos señalado que la obra de arte se presenta como discontinua con nuestra existencia, discontinua de nuestras actitudes y predisposiciones generales. De manera que recibir el mensaje de una obra de arte siempre implica un esfuerzo de algún tipo, y es a través de esta diferencia que la obra de arte nos permite profundizar nuestro conocimiento de algo, y nuestro conocimiento de nosotros mismos. De acuerdo a Gadamer hay un motivo filosófico, es decir necesario, en el sentido de estar por encima de nuestro querer y hacer, por el cual la representación artística implica un conocimiento más profundo. Veamos este punto.

> Lo que realmente se experimenta en una obra de arte, aquello hacia lo que uno

263 VyM p. 156; WuM, p. 117.

se polariza en ella, es más bien en qué medida es verdadera, esto es, hasta qué punto uno conoce y reconoce en ella algo, y en este algo a sí mismo.[264]

El hecho de que la obra de arte exista esencialmente a través de la representación favorece especialmente que el modo de conocimiento de la misma sea el reconocimiento. Pero el reconocimiento que tiene lugar en la obra de arte no es mera reidentificación. No es que volvemos a encontrarnos con lo que ya sabíamos exactamente como lo sabíamos. En opinión de Gadamer nada de eso es posible ya que el reconocimiento artístico es conocimiento de la esencia. Conviene detenernos en este punto ya que en la sección anterior vimos como la idealidad de la obra de arte se deslinda de un compromiso platonista. ¿Cae ahora Gadamer en el platonismo? ¿Hay esencias a cuyo conocimiento accedemos en la obra de arte?

La respuesta es negativa, ya que lo que Gadamer tiene en mente al señalar que la representación es conocimiento de la esencia es que al reconocer algo en una representación éste aparece despojado de azar y contingencia. La representación pretende retener sólo lo importante y dejar de lado lo accidental.

La función cognitiva de la representación no dejó de percibirse mientas la teoría del arte estuvo dominada por la teoría de la *mímesis*. El sentido cognitivo de la mimesis es la labor abstractiva que se desarrolla en el reconocimiento:

> Como representación, la imitación posee una función cognitiva muy destacada. Tal es la razón por la que el concepto de imitación pudo bastar a la teoría del arte mientras no se discutió el significado cognitivo de este. Y esto sólo se mantuvo mientras se identificó el conocimiento de la verdad con el conocimiento de la esencia, pues el arte sirve a este tipo de conocimiento de manera harto convincente. En cambio para el nominalismo de la ciencia moderna y su concepto de la realidad, del que Kant extrajo sus consecuencias agnósticas para la estética, el concepto de la mimesis ha perdido su vinculatividad estética.[265]

Gadamer identifica, además, en este párrafo al prejuicio que funda la disyunción exclusiva entre arte y conocimiento. Este prejuicio es la concepción nominalista, de acuerdo a la cual todo conocimiento es de hechos y de

264 VyM, p. 158; WuM, p. 119.
265 VyM, p. 160; WuM, p. 120–121.

hechos individuales. Por ello, realizado el trabajo de aclaración necesario, al elucidar la ontología de la obra de arte a través de la noción de representación, se recupera su función cognitiva. Si antes mostramos que la obra es inmanente a la representación, ahora deberíamos decir que también la esencia es inmanente a la representación. Esto se corresponde con nuestra tesis, si la comprensión implica elementos universales, y estos sólo pueden existir en la representación, lo que se sigue es que en el orden de la comprensión hay algo que sólo puede ser mostrado. De ahí que las nociones claves que buscan elucidar la forma pasivo intencional "lo que es comprendido", como la obra o la esencia, tengan una ontología dialéctica, pudiendo existir sólo a través de diferentes mediaciones.

5. La comprensión del arte como aplicación

El arte es entonces un fenómeno hermenéutico de primer orden, cosa que ya aparecía prefigurada cuando señalábamos que la percepción, incluida la percepción artística, siempre acoge significación. Pero vale la pena volver, porque la cuestión no deja de tener su dificultad, sobre qué es lo que se comprende, y aun más, saber cómo se articula la unidad de la obra con sus diferentes interpretaciones.

En relación al primer punto, Gadamer es claro al afirmar que en el arte el juego gana su idealidad, "… de forma que pueda ser pensado y entendido como él mismo".[266] Pero la idealidad de sentido de las "… obras creadas por hombres para hombres, eso que llamamos arte" [267] no es una idealidad objetiva necesitada de una comprensión literal como los sería la comprensión de un teorema matemático, sino un sentido dado a la comunicación, algo dicho por un hombre a otros hombres, acaso a su público original, a su público histórico. En la intención comunicativa se basa la posibilidad que tiene la obra de afectarnos. Por ello Gadamer considera emblemático que Aristóteles incluya el efecto sobre el espectador como uno de los momentos esenciales para la definición de la tragedia. Gadamer sigue en esto a Aristóteles al concebir la comprensión de la obra como autocomprensión:

266 VyM p. 154; WuM, p. 116.
267 "Estética y hermenéutica", p. 57.

uno llega a ser otro o a ser más auténticamente uno mismo a través de la experiencia estética.[268]

En la obra de arte hay algo dicho, un decir que se revela como decir*nos* cuando la obra nos afecta de un modo íntimo, cuando nos transforma.[269] El decirnos, el dirigirse a nosotros de modo que parezca que se dirige *sólo* a nosotros de un modo especial, es, podríamos decir, la actualidad de la obra de arte. La obra es actual porque se dirige, o al menos así parece, a mí y a mi presente:

> La intimidad con que nos afecta la obra de arte es, a la vez, de modo enigmático estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual. No es sólo el "ese eres tú" que se descubre en un horror alegre y terrible. También nos dice: "has de cambiar tu vida".[270]

Pero, podemos recelar, esta afección por la obra no se produce siempre, y sin embargo Gadamer habla de la intemporalidad de la obra de arte, de su simultaneidad con todo presente. La afección por una obra, quizá sea más comprensible para las obras contemporáneas ya que toda una serie de factores históricos justifican la actualidad de su decir y nuestra afección. Pero ¿Qué ocurre con las obras de otros momentos históricos, cuyas referencias a su mundos son oscuras para nosotros, o con las obras de otras culturas, cuyos nexos desconocemos?

El hermeneuta señalaría aquí dos cosas. En primer lugar que la afección por la obra, no es del orden de los datos, sino que son una parte de la *tarea* de la comprensión:

> Lo que dice puede ser difícil de entender cuando se trata de una lengua extraña o antigua: más difícil aún es dejarse decir algo, aun cuando se entienda lo

---

268 Una interpretación diferente de la relación entre comprensión del arte y orientación de la acción puede verse en Bürger *Teoría de la vanguardia* "A causa del *status* del arte, separado de la praxis vital, esta experiencia (la del arte) no tiene continuidad, no puede ser integrada en la praxis cotidiana. La carencia de continuidad no es idéntica a la carencia de función (como sugerí equivocadamente en una formulación primitiva) sino que señala una función específica del arte en la sociedad burguesa, la neutralización de la crítica" p. 48.

269 Diane Michelfelder señala este decir a nivel personal como la principal diferencia de la concepción estética de Gadamer frente a Heidegger. Para este último lo que realiza el decir de la obra de arte es más bien el llamado a la vocación o destino histórico de un pueblo. Véase "Gadamer on Heidegger on art".

270 "Estética y hermenéutica" p. 62.

dicho sin más. Ambas cosas son tareas de la hermenéutica.[271]

La intemporalidad de la obra depende entonces, de este esfuerzo por comprender lo dicho. La intemporalidad de las obras está constituida, al menos en parte, desde este esfuerzo. Con esto se abre una cuestión que nos parece esencial. Es decir, nuestra pertenencia a una cultura nos dota de un horizonte que hace que algunas obras nos sean más próximas que otras. Nuestra pertenencia a una cultura o a una tradición nos dota de unas anticipaciones de sentido que determinan la proximidad o lejanía relativa de las obras, su posibilidad de afectarnos. Si recordamos que la afección por la obra, según Gadamer, ha de traducirse en términos de nuestra orientación en el mundo, debemos concluir que el análisis de Gadamer se sitúa en el campo de fenómenos que tradicionalmente reclama para sí el análisis de las ideologías.

Retomando: frente al momento de la no–afección, el momento en el que la obra "no nos dice nada" el hermeneuta nos sugería que debemos elaborar lo dicho hasta lograr nuestra posible afección.[272] Siendo esta la meta de la comprensión del arte, resulta claro que la comprensión lingüística o histórica son momentos subordinados, pero no por ello menos necesarios. El caso de una obra en una lengua extranjera o perteneciente a una situación cultural e histórica diferente a la nuestra ilustra bien esta situación. Es claro aquí que la elaboración de lo dicho no puede tener lugar sin superar los obstáculos lingüísticos o históricos. Comprender el lenguaje en primer lugar. Pero también forma parte de lo dicho, del sentido de la obra, ser dicho desde una perspectiva diferente a la mía, ser un dicho de otro. Mantener esta alteridad, no anularla, es parte del laborioso trabajo de la comprensión y esencial para la posibilidad de poder comprender lo dicho por la obra y al mismo tiempo realizar un movimiento de autocomprensión que se manifiesta en la reorientación en el mundo que se sigue de ésta.

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, resulta claro cuáles son las características de la experiencia de la verdad en el arte que Gadamer

---

271 "Estética y hermenéutica" p. 60.

272 Cómo se realiza esta elaboración resulta más claro a partir de la dialéctica de la pregunta y la respuesta y de la noción de anticipación de la perfección, desarrolladas en la segunda parte de *Verdad y método*.

desea extender a las ciencias del espíritu. Se trata en primer lugar de una conclusión de carácter general:

> La comprensión debe entenderse como parte de un acontecer en el que se forma y concluye el sentido de todo enunciado, tanto del arte como de cualquier género de tradición.[273]

Por otra parte, cuando Gadamer formula la tarea hermenéutica frente al arte llega a ser clara la razón por la que propone a la experiencia estética como un pilar para le elucidación de la cuestión de la verdad en las ciencias del espíritu. Esta formulación apunta a la caracterización de la comprensión como fusión de horizontes y a la centralidad de la categoría de la aplicación. En resumidas cuentas la tarea hermenéutica frente al arte consta de dos momentos:

1) Reconstrucción histórica: esta idea se corresponde con los momentos que hemos destacado como preliminares necesarios, la comprensión de la lengua y de la situación cultural. La idea de reconstrucción se opone a la de una restauración histórica, que dada nuestra propia historicidad se revela como "una empresa impotente".

2) Integración: Gadamer toma esta expresión de Hegel, con lo que da a entender que "… la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la mediación del pensamiento con la vida actual".[274]

---

273 VyM, p. 217; WuM, p. 170.
274 VyM, p. 222; WuM, p. 174.

CAPÍTULO 10

La historicidad de la comprensión y la aplicación como problema hermenéutico fundamental

En este capítulo intentaremos probar la fertilidad de la hipótesis de lectura propuesta. Nuestra estrategia será inicialmente la de una comparación entre el concepto de aplicación, que hemos desarrollado tomando como punto de partida la recuperación de Gadamer de la tradición humanista, con lo que en el prólogo hemos llamado el concepto sistemático de aplicación. La comparación nos permitirá examinar si la pretensión de que el concepto sistemático de aplicación es un aspecto trascendental está justificada y de qué manera.

1. Consideraciones preliminares

La hipótesis de lectura que hemos propuesto da lugar a pensar que en la hermenéutica de Gadamer hay una tensión entre un uso material y un uso formal del concepto de aplicación. Esta distinción se corresponde aproximadamente con la valoración positiva que hace Habermas del carácter histórico de la concepción del lenguaje de Gadamer, lo que pondría al pensamiento del hermeneuta por encima, según Habermas, de la reflexión anglosajona sobre el lenguaje; y con la crítica que el propio Habermas realizaba al escaso lugar que Gadamer otorga a la reflexión como capacidad que puede establecer pretensiones normativas frente a la tradición como un todo. La tensión puede expresarse con una pregunta: ¿cómo conciliar la movilidad que Gadamer considera inherente al lenguaje, con los pasajes en los que se refiere a la superioridad de la tradición?

La expresión "uso formal de la noción de aplicación" hace referencia a la continua formación de los conceptos que según el hermeneuta tiene lugar en la vida del lenguaje. Este aspecto puede verse como una consecuencia de los problemas ligados a la capacidad de juicio que examinamos más arriba. La tesis acerca de que la capacidad de juicio no es demostrable implica que la aplicación de un concepto o categoría no es nunca un acto de mera subsunción. La oposición subsunción–aplicación productiva vale de acuerdo a los contextos, pero desde un punto de vista filosófico la diferencia entre los casos que se oponen no es más que una diferencia de grado. Con esto se establece la consecuencia de que la posesión de una regla no constriñe a seguirla siempre de forma idéntica, de que hay una amplia gama de modos "plausibles" de seguir la regla, y de que es difícil pensar un modo implausible de seguir la regla para el cual sea imposible imaginar un contexto o una situación que lo haga aparecer como plausible o normal. El acto de juzgar, se nos dice, no es demostrable como tal, sino que representa un salto lógico. Repetimos: "…la actividad de juicio consistente en subsumir algo particular bajo una generalidad, algo de una regla, no es lógicamente demostrable".[275] Como consecuencia de este planteamiento, la capacidad de juicio aparece como una capacidad no especificable discursivamente. Cuando se trata de juicios, la última palabra la tiene la práctica.

Hasta aquí el sentido de un uso formal del concepto de aplicación. Parece cumplir con el requisito de ser un aspecto trascendental de la comprensión ya que se sostiene que al aplicar un concepto a un caso particular se produce *necesariamente* una especie de acción recíproca por la cual ambos (concepto y caso) son modificados.

La idea de un "uso material de la noción de aplicación" se diferencia en primer lugar por aquello a lo que se aplica. Si con el uso formal se sostiene que la vida del lenguaje da lugar a una permanente formación de los conceptos, con el uso material se refiere a algo que acontece en la comprensión de cuerpos significativos articulados, u obras, que llegan a nosotros a través de la tradición, de la historia, tales como mitos, leyendas, proverbios, obras literarias, filosóficas, etc.

En este nivel, ya lo mencionamos, la aplicación es entendida como apropiación. Si en la caracterización de un "uso formal" encontrábamos el

275 VyM, p. 62; WuM, p. 36.

eje en la capacidad de juicio, aquí los ejes podrían ser los modelos a partir de los cuales Gadamer propone reformular la hermenéutica filosófica. Estos modelos deberían expresar con claridad aspectos trascendentales de la comprensión, es decir, aspectos de lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer cuando comprendemos. Los modelos en cuestión son la hermenéutica jurídica, la hermenéutica teológica, la ética aristotélica y la noción de lo clásico. Estos casos y hermenéuticas regionales, como diría Ricoeur, se distinguen porque la aplicación está institucionalmente reconocida (el fallo, el sermón) o porque reconocen a la tradición como algo cuya autoridad los constriñe, como es el caso de la apelación al prudente y en la apelación a lo clásico como modelo. Estos casos son propuestos como modelos de lo que ocurre siempre con nosotros al comprender. Son, entonces, propuestos como modelos en el sentido de ilustración más que como modelos en el sentido de algo que habría que imitar.

Sin embargo la tensión surge debido a que, si nuestro razonamiento es correcto, mientras que el uso formal no puede sino describir un aspecto trascendental de la comprensión y de la vida del lenguaje, el uso material puede deslizarse hacia lo prescriptivo. Es decir, cuando hablamos del sentido o uso formal hacemos referencia a algo que ocurre por encima de nuestras intenciones. La expresión "ver o reconocer lo mismo en lo diferente" que hemos utilizado al analizar este problema pertenece al lenguaje del filósofo y se aplica sin distinción tanto a casos en los que los hablantes podrían aceptar que están reconociendo lo mismo en lo diferente como a casos en los que los hablantes defenderían tenazmente que simplemente están usando el lenguaje literalmente. Dicho de otra manera, evitar el desarrollo histórico del lenguaje no es una decisión a nuestro alcance porque el lenguaje evoluciona más allá de nuestro querer y hacer. Este tipo de evolución está entre las condiciones de existencia del lenguaje. Lo mismo debería valer para el uso material de la noción de aplicación. Pero en este nivel hay una complicación adicional. La comprensión de textos y de la tradición parece ser, mucho más claramente, un ámbito en el que tomamos o podemos tomar decisiones. En consecuencia una tesis de este estilo está siempre en la frontera de la performatividad y la prescripción. Es decir, incluso si encontráramos que lo que Gadamer describe ocurre generalmente, ¿no podríamos sospechar que justamente ciertas concepciones de la comprensión, del tipo de lo que llamamos "noción material de aplicación" son un aspecto determinante de

la situación que parece confirmar lo que esta noción afirma? El planteo de la pregunta contiene el supuesto de que las cosas podrían ocurrir de otro modo. Esto implicaría que, como un paso previo, ha habido un desplazamiento hacia lo prescriptivo. Al considerar que las cosas son necesariamente de un cierto modo, el modo en que describe las cosas el sentido material de la noción de aplicación, los intérpretes se habrían convencido de que así deben ser y actuado en consecuencia. Una vez más, la cuestión es la de si estos modelos funcionan como una ilustración de lo que siempre acontece (en cuyo caso corresponderían a momentos de una reflexión trascendental) o si la función que cumplen es la de ser modelos en tanto que se nos insta a seguirlos. Si este último fuera el caso, resultaría que el uso material del concepto de aplicación corresponde a un aspecto hermenéutico preceptivo y no a un aspecto trascendental. Como la realidad institucional, que sólo existe en tanto que los sujetos involucrados creen que la misma existe,[276] lo que llamamos uso material de la noción de tradición podría existir sólo en virtud de que los convicción de que se trata de un aspecto necesario de la comprensión.

Un punto relacionado con el anterior, que conviene tener presente en la discusión de estas cuestiones, son las dificultades que encuentran varios intérpretes para caracterizar la concepción de la racionalidad que está presente en la obra de Gadamer. Las posiciones se dividen entre quienes ven en su obra una concepción que le otorga un fuerte énfasis a los aspectos argumentativos, mientras que otros intérpretes consideran que las dificultades para caracterizar una concepción de la racionalidad en su obra se deben a que la misma manifiesta compromisos con alguna forma de irracionalismo.

Hay, entonces, una lectura de la postura de Gadamer que lo acerca a la caracterización habermasiana de la racionalidad procedimental en al menos en dos puntos: acoger la tesis de la falibilidad de todo conocimiento y relacionar la denominación 'racional' con el proceso por el cual estos conocimientos son reconocidos como soluciones legítimas a los problemas que los suscitan.[277] Por otra parte otras lecturas destacan los aspectos

276 Véase diferentes versiones de la misma idea en John Searle *La construcción de la realidad social*, David Bloor *Wittgenstein Rules and Institutions* y Eerik Lagerspetz "On the existente of institutions".

277 Véase Jürgen Habermas *Pensamiento posmetafísico*, pp. 45–50. Aquí hay que hacer una salvedad, Habermas dice: "Como racional no puede valer ya (…) sino la solución de

irracionalistas. Por irracionalismo entendemos, de un modo general, una postura que aboga por la legitimidad, nos llama a aceptar, un conocimiento no discursivo, es decir un conocimiento no susceptible de ser formulado en palabras, o cuando se trata de un conocimiento articulable verbalmente, el llamado a reconocerlo como conocimiento no se apoya tanto en razones como en la evidencia con que este se manifiesta.[278]

Vattimo, por ejemplo, reconoce en Gadamer la tensión que mencionamos:

> "…la hermenéutica puede reivindicar su validez como teoría sólo en la medida en que la reconstrucción interpretativa de la historia es una actividad racional, es decir una actividad en la cual se puede argumentar y no sólo intuir, *fühlen, Einfuhlen*, etcétera".[279]

La primera tendencia aparece representada en aspectos tales como el hecho de que la lógica de la comprensión tiene forma dialógica o que la comprensión de un texto contiene una orientación hacia el acuerdo sobre la cosa. De este modo, el intento primero de acceso a un texto es comprenderlo en su carácter de verdad posible,[280] y no en su carácter de evento, como la mera opinión de otro, como un evento que puede situarse en el espacio y el tiempo y que puede en este sentido explicarse. La comprensión histórica adquiere un carácter subordinado, sólo adviene cuando resulta imposible llegar a un acuerdo sobre la cosa. El intento de llegar a un acuerdo sobre la cosa dicha en el texto implica elevar lo dicho en el mismo a algo digno de diálogo, es manifestar apertura hacia la respuesta a una pregunta que podría ser la mía propia. Se trata, como dice McCarthy, de elevar lo dicho

---

problemas que logramos en nuestro trato con la realidad, atenido a procedimientos.", es decir, la racionalidad procedimental es una razón formal. Gadamer no acordaría en este punto, por ello conviene denominar a su posición como procesual, es racional aquello que resulta del proceso por el que dos o más partes llegan a ponerse de acuerdo, proceso en el que no intervienen únicamente procedimientos abstractos sino también criterios concretos derivados de la pertenencia a una situación. Esta postura es en realidad más próxima a la de Perelman. Véase más abajo la cita de Bernstein.

278 Tomo esta formulación de Lezeck Kolakowski *El racionalismo como ideología*, p. 11.

279 Gianni Vattimo "La reconstrucción de la racionalidad".

280 Véase especialmente VyM, p. 401; WuM, p. 334, donde Gadamer sostiene que la tarea hermenéutica está ligada a las pretensiones de validez justificables.

en el texto a la perspectiva de la humanidad.[281] La lógica de esta comprensión es la dialéctica de la pregunta y la respuesta que Gadamer retoma de Collingwood, y que, podríamos decir, consiste en prestar mi propio cuerpo y pensamiento vivo (y con ello inevitablemente viene mi historia) para que emerja la importancia vital de la cosa de que trata el texto.

Por su parte Richard Bernstein ha encontrado también una tensión al señalar las dificultades inherentes a la noción de verdad en la obra de Gadamer:

> Hay un problema que surge en los frecuentes llamamientos que hace Gadamer a un "distinto tipo de conocimiento y verdad". Gadamer nunca ofrece un análisis detallado del tipo de conocimiento y verdad qué sería el apropiado para las ciencias naturales. En consecuencia *jamás* queda del todo claro que es lo común a estos tipos *distintos* de conocimiento y verdad. Además en lo que dice sí hay tendencias que se hallan en conflicto. [282]

El propio Bernstein, más allá de las tendencias en conflicto, se inclina a caracterizar la noción de verdad de Gadamer como una que reconoce fuertes componentes argumentativos:

> De hecho, lo que yo sugiero es que el propio Gadamer está apelando a aquel concepto de verdad que equivale a lo que puede ser validado argumentativamente en una comunidad de intérpretes que se abren a lo que nos dice la tradición (...). Juzgamos y evaluamos las pretensiones por medio de las normas que se han formado en el transcurso de nuestra propia historia.[283]

Enrico Berti, por el contrario, señala que la apropiación gadameriana del concepto de *phrónesis* se hace a favor de sus elementos intuitivos y a expensas de sus elementos argumentativos:

> …me parece que desde el punto de vista de una racionalidad argumentativa, semejante utilización (de la filosofía práctica aristotélica) es poco relevante, pues Gadamer, en lugar de retomar el aspecto argumentativo de la filosofía práctica de Aristóteles, que también existe y que es importante (no se trata de otra cosa que de la dialéctica, de una dialéctica discretamente "fuerte", aunque no fortísima como en las ciencias teoréticas), ha retomado la teoría aristotélica de las virtudes "dianoéticas", en particular de la *phrónesis*, que

---

281 Véase McCarthy *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p.217.
282 "De la hermenéutica a la praxis" en su *Perfiles filosóficos*, pp. 123–124 n.
283 Op. cit., p. 128.

> no tiene casi nada de argumentativo, y que por su capacidad de descubrir los medios apropiados para un fin universal preestablecido, se parece sobre todo como el propio Aristóteles observa, a la percepción de lo particular (*aisthesis*) o a la intuición intelectual de los principios (*nous*).[284]

Una de las formulaciones más puras en las que esta problemática confluye en una idea de la racionalidad con fuertes componentes argumentativos la encontramos en un texto con el que Gadamer interviene en su polémica con Habermas. Allí sostiene que la verdad tiene como condición la apertura al diálogo, la disposición a considerar las razones ajenas:

> La política exige de la razón que reconduzca los intereses a la formación de la voluntad, y todas las declaraciones de voluntad social y política dependen de las creencias comunes basadas en la retórica. Esto implica –y yo creo que ello pertenece al concepto de razón– que se debe contar siempre con la posibilidad de que la creencia contraria pueda tener razón, ya sea en el ámbito individual o en el social.[285]

Los aspectos "irracionalistas", están representados por la rehabilitación de la tradición, la autoridad y el prejuicio. Estos conceptos cumplen la función de señalar la pertenencia del sujeto (intérprete o científico espiritual) a una tradición, a una cultura. Pero suscitan el problema de confundir la evidencia del investigador, su certeza de estar sobre la pista correcta, con una justificación de esta evidencia.

La distinción propuesta sirve, entonces, para localizar los problemas fundamentales de la hermenéutica filosófica. El problema de la normatividad de la tradición surge de alguna manera también dentro de lo que llamamos "uso formal de la noción de aplicación". Esta noción debe vincularse con la noción de tradición, entendida en un sentido normativo. Esto es, el problema de la capacidad de juicio da lugar a una apertura e indeterminación tal que el establecimiento de los modos correctos de "aplicar" una regla, un precepto o un ejemplo llama por una limitación. Aún en los casos en los que debe reconocerse un amplio espacio para la creatividad personal, parece que ese límite que no puede estar fijado más que por el acuerdo implícito en el uso

284 Enrico Berti "¿Cómo argumentan los hermeneutas?" en G. Vattimo (comp.) *Hermenéutica y racionalidad.*, p. 41.
285 Gadamer "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*" p. 250.

establecido de una comunidad, en la tradición.[286] Las dificultades surgen debido a que habría dos maneras de entender la influencia de la tradición. Podemos entender la influencia de la tradición, por una parte, como un sentido de la relevancia que adquiere un individuo como consecuencia de su formación en una tradición. Las nociones de tacto, gusto sentido común y juicio van en este sentido. Pero entonces volvemos a encontrarnos con la evidencia. O bien podemos entender que estas 'evidencias' son correctas, no por evidentes, sino porque en principio podrían ser intersubjetivas. Como hemos mencionado en la "Introducción", el mínimo de acuerdo intersubjetivo debería localizarse en el reconocimiento de instancias negativas. Una manera de entender esto podría ser la siguiente: incluso cuando no hubiera un acuerdo explícito que hiciera objetiva o intersubjetivamente válida a una interpretación, la consideración intersubjetiva de la misma como razonable podría basarse en que no se cuenta entre las interpretaciones que deberían ser consideradas como incorrectas por diferentes criterios. De todos modos, el problema de la vinculación entre ambos niveles merecería un estudio separado.

2. Los modelos de la hermenéutica filosófica

En la apropiación de la ética y en la postulación de la hermenéutica jurídica como modelo de la hermenéutica en general tendremos ocasión de reencontrar los tópicos más importantes que nos vienen ocupando. El propósito central de Gadamer en esta elección de modelos es poner de relieve la centralidad de la categoría de la aplicación como momento de la comprensión.

Al comienzo de su tratamiento de la ética aristotélica Gadamer caracteriza al problema de la aplicación como el problema de la relación entre lo general y lo particular.[287] Más adelante veremos que este universal que está en juego en la ética tiene características sensibles ya que Gadamer se refiere recurrentemente a las *imágenes directrices* que orientan la actuación ética. Más adelante también, Gadamer distinguirá entre los saberes suscep-

286 Para un antecedente de este sentido normativo de la tradición véase la posición de Calogero, comentada en de Mauro, *Ludwig Wittgenstein. His Place in the Development of Semantics*, p. 49.
287 VyM p. 383; WuM, p. 317.

tibles de ser enseñados, aquellos que están disponibles en una generalidad previa, dada de antemano, y aquellos que, como el saber práctico moral o el saber del jurista, no pueden estar disponibles de este modo. Con todo, ya señalamos que esta diferencia no puede sostenerse absolutamente, ya que la disponibilidad de lo general del concepto propia de los saberes técnicos o teóricos en el sentido de la ciencia natural, es para Gadamer un caso límite, su disponibilidad debiera ser concebida como una estabilidad relativa, pero nunca completa.[288] De algún modo, los conceptos deben comprenderse siempre juntamente con sus ejemplos o aplicaciones y este hecho remite, en el límite, a un conjunto de habilidades no reducibles al manejo de criterios, como veíamos al señalar que la facultad de juicio no es de orden lógico, sino estético o sensible.

Consecuentemente, Gadamer considera que la relevancia de la ética aristotélica consiste en ofrecer una perspectiva superadora de las contraposiciones modernas (tradición–razón) para pensar la relación entre conciencia moral y ser moral. La ética de Aristóteles nos ayuda a comprender a la razón y al saber no como determinaciones separables y disponibles en la generalidad del concepto, sino como determinaciones del ser histórico. Esta característica está atestiguada por el hecho de que cuando la ética filosófica aristotélica se dirige a la ilustración de la conciencia moral, esta ilustración debe reconocer como condición suya una actitud ética previa en el oyente. Esto puede apreciarse en el siguiente fragmento:

> En el que ha de recibir esta ayuda –el oyente de la lección aristotélica– esto [el hecho de que la ética filosófica sea meramente una ilustración de la conciencia moral] presupone un montón de cosas. Tiene que poseer por lo menos tanta madurez para no esperar de la indicación que se le ofrece más de lo que esta puede y debe dar. O formulado positivamente, por educación y ejercicio él debe haber desarrollado ya una determinada actitud en sí mismo, y su empeño

288 Esta consecuencia la encontramos confirmada indirectamente en un artículo de Joel Weinsheimer, quien a través de un análisis del problema de la metáfora en Gadamer encuentra que el punto que distingue a la hermenéutica de Gadamer de la de Ricoeur es la diferencia irreductible que Ricoeur establece entre el discurso metafórico y la interpretación (discurso conceptual, unívoco): "la metáfora, como Ricoeur argumenta correctamente, pide interpretación, a través de la elucidación conceptual. Pero, como Gadamer demuestra, lo mismo vale también para la especulación. Como la metáfora, la especulación contiene un principio de crecimiento y de plurivocidad." Joel Weinsheimer "Gadamer's metaphorical hermeneutics" p. 183.

constante debe ser mantenerla a lo largo de las situaciones concretas de su vida y avalarla con un comportamiento correcto.[289]

El problema con el que nos encontramos en este fragmento es el de apreciar la característica distintiva de la perspectiva aristotélica. La lección de ética no ofrece una regla de decisión que permita tomar decisiones en todos los casos imaginables. Si la lección de ética provee alguna regla, ésta es o bien trivial o bien de aplicación muy problemática. Naturalmente, una primera reacción frente a esto puede muy bien consistir en entenderlo como una limitación. La lección de ética sería un saber limitado, embrionario, que podría reemplazarse por un saber más articulado con las situaciones de aplicación. Visto de esta manera, el saber ético se revela como un saber impotente que podría ser reemplazado por un saber más potente. Pero, de acuerdo al fragmento citado, esta reacción se basa en una confusión acerca de la naturaleza del saber ético. Por ello Gadamer sostiene que la condición es que el alumno de la lección de ética: "tiene que poseer por lo menos tanta madurez para no esperar de la indicación que se le ofrece más de lo que esta puede y debe dar". El error de considerar al saber ético expresado en la lección de ética como un saber impotente, que debería ser reemplazado por un saber más potente, consiste pasar por alto que una elección ética requiere que uno busque consejo en uno mismo, una elección debe ser una elección *mía*, de manera que a través de la misma yo me haga pasible de elogio o de censura. Un saber más articulado con las situaciones de aplicación no sólo no sería mejor sino que ni siquiera sería un saber ético"pues forma parte de los rasgos generales del fenómeno ético que el que actúa debe actuar y decidir por sí mismo y no dejarse arrebatar esa autonomía por nada ni nadie".[290]

Pero la característica distintiva de la perspectiva aristotélica consiste en que el momento de la autodeterminación no se encuentra en este caso contrapuesto a la determinación histórica sino en una relación de complementación con la misma:

El que debe tomar decisiones morales es alguien que ha aprendido algo. Por educación y procedencia está determinado de modo que en general sabe qué

289 VyM, p. 385; WuM, 318–319.
290 VyM p. 384; WuM p. 318. Pese a las diferencias de perspectiva, este aspecto del planteo de Gadamer puede comprenderse de una manera más profunda a través de una comparación con las observaciones de Ernst Tugendhat sobre la noción de elección. Ver su *Autoconciencia y autodeterminación*, especialmente p. 187.

es lo correcto. La tarea de la decisión moral es acertar con lo adecuado en una situación concreta, esto es, ver que es lo correcto y hacerlo.[291]

La caracterización del saber moral pasa aquí no por la posesión de unos principios generales que anticipen toda situación posible, o por la reflexión sobre unas normas que permitirían organizar la afectividad sintiente desde el momento presente, sino por presuposición de la educación y la procedencia. Esto significa que en el saber moral en el que hemos destacado el momento de la autonomía, hay también un momento pasivo, un estar determinado. Lo que se presupone es una determinada orientación de la voluntad. De ahí que la comprensión pueda describirse también como una forma de efecto. Podríamos describir este rasgo de la postura gadameriana diciendo que para Gadamer la relación de un individuo con su cultura es menos la de llevarla que la de ser llevado.[292]

Encontramos un buen punto de apoyo para caracterizar los comportamientos comprensivos, la experiencia de la comprensión y su aludida verdad, en la comparación gadameriana entre *tekhne y phrónesis*. Creemos que Gadamer extrema aquí las diferencias con el objeto de resaltar las características propias del saber aplicativo y su vinculación histórica. Por ello presenta una descripción marcadamente intelectualista del saber del artesano (caracterización que quizás se adecue mejor a la técnica moderna). Presenta al saber del artesano como un saber disponible de antemano y que por ello puede enseñarse. Gadamer no considera la medida en que las habilidades no pueden enseñarse discursivamente, es decir, su dependencia de la práctica. El saber del artesano descansa, según esta interpretación, en la regla que indica cómo debe producirse el objeto. Cuando las circunstancias sean desfavorables (por ejemplo por la carencia de los materiales o de las herramientas adecuadas, etc.) el artesano podrá excusarse de la mala producción del objeto o podrá negarse a producirlo. En ningún caso estas circunstancias lo llevarán a una reformulación de la regla. La regla técnica es como es y prescribe su aplicación de un modo unívoco. Jürgen Habermas, en su comentario de estos pasajes, caracteriza a las reglas técnicas por una

291 VyM, p. 388; WuM p. 322.

292 En un ejemplo Gadamer destaca esta característica al señalar que "en el uso lingüístico de un texto puede determinarse con más exactitud la fecha de producción de un texto que su autor" VyM, p. 555; WuM p. 468.

definición previa de los predicados básicos que la expresan y por reglas de aplicación invariable.[293] Por el contrario, en el caso del saber práctico no es posible excusarse. Las reglas prácticas deben encontrar una correcta aplicación en cualquier circunstancia. De esta inexcusabilidad y de la variedad de circunstancias a que una regla práctica debe aplicarse, se sigue que las reglas prácticas no pueden tener reglas de aplicación invariables. Nuevamente Habermas caracteriza esta situación: "Lo universal global, que difusamente ha de haberse entendido ya, sólo determina lo particular subsumido en la medida en que él mismo queda concretizado por ese particular".[294]

En el tratamiento del saber práctico aristotélico Gadamer presenta una manera interesante de pensar la diferencia entre el saber del artesano y el saber práctico. Gadamer señala que la ley moral no contiene toda la realidad práctica, de modo que la adaptación de la ley a una situación concreta es una concreción de la ley.[295] Pero lo que nos interesa es que Gadamer recurre en estos pasajes, para clarificar la distinción, a la oposición entre la regla abstracta del artesano y las *imágenes directrices* del saber práctico. Por ejemplo en el siguiente pasaje:

> Aristóteles reconoce que también el profesor de ética –y en su opinión esto vale para todo hombre como tal– se encuentra siempre en una determinada vinculación moral y política desde la cual gana su imagen de las cosas. En las imágenes directrices que describe tampoco él ve un saber que se pueda enseñar. Estas valdrían también únicamente como esquemas, que sólo se concretan en la situación particular del que actúa. No son, por tanto, normas escritas en las estrellas o que tuvieran su lugar inalterable en algún mundo natural moral, de modo que sólo hubiera que percibirlas. Pero por otra parte tampoco son meras convenciones, sino que reflejan realmente la naturaleza de las cosas; sólo que ésta sólo se determina a su vez a través de la aplicación a que la conciencia moral somete a aquéllas. [296]

La distinción nos parece especialmente interesante ya que, la idea del universal global como imagen directriz remite a la acción de seguir un ejemplo. La propia comprensión del ejemplo como tal ejemplo sólo puede

293 Véase Jürgen Habermas "La lógica de las ciencias sociales" en su *La lógica de las ciencias sociales*, p. 250.
294 J. Habermas op. cit. p. 250.
295 VyM p. 390; WuM p. 323.
296 VyM, p. 392; WuM, p. 325–326.

manifestarse en la imitación, (en sentido amplio: seguir el ejemplo), de modo que en los acentos y valoraciones que implica inevitablemente la conducta imitativa llegue a manifestarse lo que hace ejemplar al ejemplo sobre lo que es secundario en él. El acto resultante pasa a su vez a formar parte de la vida moral, razón por la cual puede ser retomado por el propio agente o por otros, como un ejemplo.

En la apropiación de la hermenéutica jurídica podemos reconocer motivos similares. Por una parte, Gadamer intenta mostrar que la aplicación, institucionalizada en el caso del juez, es un momento operante en toda comprensión. Por otra parte la hermenéutica jurídica reconoce la vinculación de la comprensión con la tradición al remitirse de un modo explícito a las diferentes comprensiones anteriores de la ley, es decir al remitirse a la jurisprudencia.

Para establecer la primera conclusión, Gadamer muestra que la oposición entre comprensión jurídica y comprensión histórica de la ley no es absoluta. Si en el caso del jurista la necesidad de *traducción* o aplicación de la ley está sancionada institucionalmente, en el caso del historiador esta necesidad, por velada que sea, no es menos operante, ya que "… el verdadero objeto de la comprensión histórica no son eventos sino sus *significados*".[297] Con esto Gadamer da a entender que el historiador no puede pasar por alto que el objeto que tiene que entender es una creación jurídica, que como tal tiene una pretensión de validez. Creemos que la idea de Gadamer puede ilustrarse si reflexionamos sobre el hecho de que el historiador del derecho difícilmente podrá dejar de plantearse preguntas como ¿fue un avance o un retroceso la sanción de esta ley? ¿Respondía a un motivo jurídico legítimo o se trataba de la imposición de intereses grupales particulares? Para poder responder a estas preguntas el historiador debe atender a la ley en sí misma, y por ello su labor no se distingue esencialmente de la labor del jurista.[298]

297 VyM, p. 400; WuM, p. 334.

298 ¿En qué consiste la interpretación de la ley en sí misma? Conviene detenernos en este punto, puesto que Gadamer ensaya aquí una reflexión sobre las condiciones de la validez de la interpretación jurídica, que guardan una estrecha semejanza con algunos puntos de la pragmática trascendental de Apel y Habermas; según la cual al realizar un enunciado un hablante levanta también una pretensión de validez por lo que adquiere el compromiso de dar cuenta, de dar razón de la misma. En efecto: "Para la posibilidad de una hermenéutica jurídica es esencial que la ley vincule por igual a todos los miembros de la comunidad jurídica. Cuando no es este el caso, como ocurría, por ejemplo, en el absolu-

En el curso de estas consideraciones, Gadamer llega a una formulación más precisa de la noción de aplicación:

> Ahora queda finalmente claro el sentido de la aplicación que aparece en toda forma de comprensión. La aplicación no quiere decir aplicación de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto y se sabe a sí misma como efectual.[299]

3. La naturaleza del vínculo tradicional

¿Qué conclusiones deben extraerse de la "actualidad hermenéutica de la ética de Aristóteles" y del "carácter paradigmático de la hermenéutica jurídica"?

Estos casos apuntan a mostrar la centralidad de la categoría de la aplicación, esto es, el hecho de que comprensión y aplicación están indisolublemente ligadas. Con esto Gadamer aspira a poner un límite y a realizar una crítica de la conciencia histórica. La conciencia histórica es paralela a la conciencia estética analizada anteriormente. Ambas son, diría Ricoeur, formas de distanciación alienante. La conciencia histórica se cree encaminada en la realización de su pretensión de comprender cada tiempo histórico "tal como fue realmente", ya que, al haber reconocido la determinación histórica de todo pensamiento incluido el suyo propio, supone que cancela o que puede cancelar su propia determinación histórica.

La conciencia histórica realiza una abstracción semejante a la que hemos considerado en el caso de la conciencia estética. Gadamer destaca este as-

---

tismo, donde la voluntad del señor absoluto estaba por encima de la ley, ya no es posible hermenéutica alguna, "pues un señor superior puede explicar sus propias palabras incluso en contra de la interpretación usual" (Walch, *Philosophisches Lexikon*, 158). En este caso ni siquiera se presenta la tarea de interpretar la ley de modo que el caso concreto se decida con justicia dentro del sentido jurídico de la ley. La voluntad del monarca no sujeto a la ley puede siempre imponer lo que le parece justo sin atender a la ley, esto es, sin el esfuerzo de la interpretación. La tarea de comprender e interpretar sólo se da allí donde algo está impuesto de forma que, como tal, es no abolible y vinculante. (...) la única pertenencia a la ley que aquí se exige es que el ordenamiento jurídico sea reconocido por todos y que en consecuencia no existan excepciones respecto a él. Por eso siempre es posible concebir el ordenamiento jurídico como tal, lo cual significa poder elaborar dogmáticamente cualquier complementación jurídica realizada." VyM, p. 401; WuM, p. 334.

299 VyM, p. 414; WuM, p. 346.

pecto señalando que la conciencia histórica asume "…una posición reflexiva en todo aquello que es entregado por la tradición".[300] Esto significa que la conciencia histórica considera que en contraste con las interpretaciones cambiantes a lo largo del tiempo que podemos encontrar, para una ley por ejemplo, podemos lograr una comprensión definitiva de la misma en tanto que fenómeno histórico. La comprensión de la ley como fenómeno histórico representaría una comprensión definitiva en la medida en que el fenómeno histórico de la ley sería entendido desde él mismo, sin que las exigencias del presente intervengan en modo alguno. La tarea de la conciencia histórica consiste en separar, por ejemplo en el fenómeno de la ley, sus pretensiones de validez de su aspecto histórico. El fenómeno de la validez perdería de esta manera interés al tiempo que se constituye un campo de estudio nuevo, el aspecto histórico de los fenómenos.

La problemática del conocimiento objetivo de lo históricamente condicionado fue un motivo incesante entre los pensadores del siglo XIX. El paradigma de esta preocupación es Dilthey.

Dilthey se enfrenta al problema que había dejado planteada la escuela histórica de Ranke y Droysen. ¿Cómo puede convertirse en ciencia la experiencia histórica? Dilthey se remite a Vico y hace suya la tesis de la homogeneidad de sujeto y objeto en el conocimiento histórico. Pero esto, sin embargo, no soluciona el problema específicamente histórico de que muchos de los nexos históricos relevantes no han sido experimentados por ningún individuo como tal. Esta dificultad nos empuja a proponer un sujeto general que experimenta los nexos de significado que no experimentan los individuos. Pero esta opción está cerrada para Dilthey. La filosofía especulativa de la historia está para él en el mismo nivel en el que la filosofía metafísica racional lo estaba para Kant. Por ello su apuesta es el intento de entender como adquiere un individuo un contexto vital. Los conceptos que permiten comprender esto permiten a la vez comprender el contexto histórico y su conocimiento. Estos son conceptos vitales, fundamentalmente el concepto de vivencia y el propio concepto de la vida. La vida, tal como es experimentada, se apoya en la significatividad de determinadas vivencias; el nexo estructural de la vida (la relación de la vivencia con la vida) es un nexo de las partes con un todo, cada parte expresa algo del todo, lo mismo que

300 Gadamer *El problema de la conciencia histórica*, p. 43.

ocurre en un texto. Dilthey recorre un camino que va de la fundamentación psicológica del conocimiento histórico a la fundamentación hermenéutica del mismo.

> El paso decisivo que deberá dar Dilthey en su fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu será emprender, a partir de la construcción de un nexo propio en la experiencia vital del individuo, la transición a un *nexo histórico que ya no es vivido ni experimentado por individuo alguno*. Aún con toda la crítica a la especulación es necesario en este punto poner en lugar de los sujetos reales "sujetos lógicos".[301]

Pero Dilthey considera que esto no es completamente ilegítimo en la medida en que la pertenencia de los individuos a un todo –como una generación o una nación– representa una realidad psíquica. El problema es como entendemos la relación entre el individuo y el espíritu objetivo.

> Ahora bien, tampoco esta relación es evidente. En primer lugar es a través de la experiencia de barreras, presión, resistencia, como el individuo se hace cargo de la propia fuerza. Sin embargo lo que experimenta no son sólo las duras paredes de la facticidad. Como ser histórico experimenta más bien realidades históricas, y estas son siempre al mismo tiempo algo que sustenta al individuo y en lo cual él se da expresión a sí mismo y así se reencuentra. En este sentido no son ya "duras paredes" sino objetivaciones de la vida (Droysen había hablado de "poderes morales").[302]

El individuo trasciende siempre su particularidad en el lenguaje, en las normas jurídicas, en las costumbres, por ello, incluso en los casos en los que los nexos de significado no han sido experimentados, comprender es comprender una expresión. O, dicho de otro modo, para Dilthey, lo dado en las ciencias del espíritu es producido.

Gadamer destaca que pese a su oposición y distanciamiento en relación a Hegel, Dilthey sigue pensando a la vida en el marco de un esquema teleológico, como espíritu. Las diferencias de Dilthey con Hegel son ostensibles en el hecho de que para él el concepto filosófico no tiene significado cognitivo sino expresivo. La filosofía, como el arte o la religión deben comprenderse no de manera conceptual sino que tienen significado expresivo, expresan la vida de una época. Pero Dilthey sigue siendo lo suficientemente hegeliano

301 VyM, p. 283; WuM, p. 228.
302 VyM, p. 287; WuM, p. 231.

como para mantener un momento en el que el saber de sí mismo del espíritu se lleva a término. El autoconocimiento del espíritu adquiere su acabamiento no en el saber especulativo del concepto sino en la conciencia histórica. La conciencia histórica consiste en el desarrollo de un sentido histórico, es decir en un trabajo desarrollado tomando como punto de partida la vivencia del historiador y a través de la ampliación progresiva de la misma de manera de superar los prejuicios del presente y poder comprender el pasado histórico desde sí mismo.

Gadamer encuentra que hay una tensión irresoluble en la filosofía de Dilthey entre dos tendencias. Por un lado la idea de que la vida contiene saber, la idea de que "la vida realiza su propia exégesis, tiende a fijarse en conjuntos estructurados que portan un significado". De acuerdo a esta tendencia Dilthey debería ver el conocimiento histórico como una realización de la vida histórica. La otra tendencia en si pensamiento es su compromiso con una filosofía reflexiva y critica, una tendencia de su pensamiento que lo lleva a la epistemología y al método, y que lo ubica en el marco de la herencia cartesiana.

Las reflexiones epistemológicas de Dilthey no son congruentes con su fundamentación de las ciencias del espíritu en la vida. La fundamentación epistemológica de Dilthey busca justificar el paso "de la relatividad a la totalidad", encontrar un saber que sea justificable desde el punto de vista de la duda y la reflexión. La incongruencia se manifiesta, según Gadamer en que:

> Cuando Dilthey habla aquí de saber y de reflexión no se refiere a la inmanencia general del saber en la vida, sino a un *movimiento orientado frente a la vida*.[303]

La vida misma implica, y Dilthey lo ha puesto de manifiesto, saber, certeza e incertidumbre o duda. La vida misma produce configuraciones estables de significado como una forma de protección frente a las realidades potencialmente hostiles que debe enfrentar. Pero la duda metódica, desde la que las ciencias históricas deberían ganar su legitimación como ciencias objetivas, no es una incertidumbre que surge de la propia vida sino una

303 VyM, p. 299; WuM, p. 242.

que se enfrenta a la vida como un todo. Más adelante veremos la crítica gadameriana a este tipo de proyecto.

En la generación siguiente la comprensión seguirá siendo una noción central. Su significado no aparece ligado a la epistemología sino a la ontología. Para Heidegger "…la comprensión no es una operación en sentido inverso y ulterior a la operación de la vida constituyente, sino el modo de ser original de la vida misma".[304] A la vieja idea de que lo que posibilita el conocimiento histórico es la homogeneidad entre sujeto y objeto, Heidegger le contrapone la idea, que aparecía insinuada en la filosofía de la vida de Dilthey, de que lo que posibilita la comprensión es una peculiaridad de nuestro ser, el hecho de que la comprensión tiene la estructura de un proyecto arrojado, es decir que comprendemos a partir de proyectos que tienen que ver con nuestra pertenencia a una tradición. La comprensión es presentada como el modo humano de habitar el mundo. Mediante el concepto de la comprensión Heidegger pone de relieve dos cuestiones. Por un lado, la centralidad de la pregunta por el ser, en tanto que todo trato con los entes implica una comprensión preontológica (no conceptual) del ser de los mismos. Por otra parte, Heidegger desplaza el acento intelectualista de este concepto al señalar que el comprender es siempre afectivo y que es *poder hacer algo*. Comprender es un saber hacer, de modo que resulta que "*El comprender es el existenciario del "poder ser" peculiar del ser ahí [Dasein] mismo*"[305] El *Dasein* es sus posibilidades. El *Dasein* no es una esencia sino posibilidad, apertura, su ser está en cuestión para él mismo, el *Dasein* existe. En relación con nuestros intereses hay que señalar que esta apertura no es una apertura en general, sino una apertura basada en posibilidades yectas. Como señala Gadamer "…el estar ahí [*Dasein*] que se proyecta hacia su "saber ser" futuro es un ser que desde ahora y ya *ha sido*, de modo que todos sus comportamientos libres de cara a sí mismo tropiezan y se frenan a la vista de la facticidad de su ser".[306]

---

304 *El problema de la conciencia histórica*, p. 72.

305 Heidegger *El ser y el tiempo* p. 162 (cursiva de Heidegger).

306 *El problema de la conciencia histórica*, p.78; véase también *El ser y el tiempo*, p. 161. Sobre este punto resulta esclarecedora la comparación que Ricoeur establece entre Heidegger y Sartre: "…lo que importa aquí no es el momento existencial de la responsabilidad o de la libre elección sino la estructura de ser a partir de la cual se plantea el problema de la elección. El o bien.... o bien...., no es lo primero sino algo derivado de la estrutura del proyecto arrojado." "La tâche…" p. 92.

El pensamiento heideggeriano constituye para Gadamer una ruptura definitiva con la filosofía de la reflexión, inaugurada por Descartes y llevada a su término por Husserl:

> El estar ahí que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre sido. Este es el sentido del *factum* existencial del arrojamiento. El que todo comportarse libremente respecto de su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de su ser, tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación de la constitución fundamental en la fenomenología de Husserl. El estar ahí encuentra como presupuesto irrebasable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar.[307]

¿Qué consecuencias tiene esta ruptura con la filosofía de la reflexión? Ante todo que la relación de conocimiento, la relación en la que un objeto se contrapone a un sujeto deja de ser entendida como la relación básica y paradigmática de la relación del hombre con el mundo. La filosofía de Heidegger vino a mostrar que la relación sujeto–objeto puede entenderse como una particularización o una manera del fenómeno fundamental que él llama *ser–en–el–mundo*, pero que no hay un camino inverso, que no podemos comprender el fenómeno del mundo si tomamos como punto de partida la relación entre sujeto–objeto. Gadamer recoge este punto de diferentes modos. Se trata para Gadamer siempre de pensar unos presupuestos en los que las ciencias se fundan pero que olvidan, que caen fuera de su reflexión. A partir de este punto desarrolla su crítica al objetivismo en las ciencias históricas:

> Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio y conocerá así tanto lo uno como lo otro.[308]

Por lo mismo frente a la filosofía de la reflexión intentará poner en cuestión el primado del juicio en el comportamiento.[309] En el terreno específico de la tradición esto implica que: "La realidad de la tradición no constituye,

307 VyM p. 330; WuM, p. 268–269.
308 VyM, p. 370; WuM, p. 305.
309 Véase Ricoeur "Hermenéutica y crítica de las ideologías" *Hermenéutica y acción* p.188.

de hecho, un problema de conocimiento, sino un fenómeno de apropiación espontánea de conocimientos transmitidos".[310]

En resumidas cuentas, Gadamer destaca la facticidad del historiador o, con sus palabras, su conciencia afectada históricamente. Esto se revela en dos cuestiones básicas, el hecho de que la pregunta histórica está motivada desde el presente y el hecho de que en la comprensión misma operan "…las vinculaciones concretas de la costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro".[311]

¿Cuáles son las consecuencias para el estudio de las ciencias históricas? La consecuencia más clara aparecía prefigurada cuando se señalaba que la formación (*Bildung*) era el elemento en el que vivían las ciencias del espíritu en el siglo XIX sin poder dar cuenta de ello. Ahora podemos verlo más claro, lo que Gadamer percibía en las mismas era la persistencia de un nexo vivo de la tradición. Así señala que los historiadores, acaso a pesar suyo y de sus pretensiones metodológicas son "miembros de una cadena ininterrumpida por el cual el pasado se dirige a nosotros".[312] Es decir, las ciencias del espíritu históricas del siglo XIX, a pesar de su aspiración a justificarse metodológicamente como ciencias, dan testimonio de lo que hay de evento en la tradición: su actitud metodológica, vigilante y desconfiada se reveló impotente frente a los nexos concretos de la tradición. Gadamer entonces confronta la autocomprensión de estas ciencias con la reflexión hermenéutica sobre las mismas; lo que estas ciencias pretenden ser con lo que ellas realmente son. Estas ciencias eminentemente reflexivas pretendían ser una transmisión o aprehensión reflexiva del pasado como un todo. Gadamer, por los motivos señalados (la insuperabilidad de la situación histórica del historiador y el hecho de que la pregunta histórica tiene su origen en el presente del historiador), ve en ello un proyecto irrealizable. La inviabilidad de este proyecto explica que para Gadamer en las ciencias históricas siguieran operando nexos concretos de la tradición (no mediados por la reflexión). La comprensión del pasado, incluso la que pretende provenir de un proyecto metodológicamente fundado, se revela más como efecto que como acción.

310 *El problema de la conciencia histórica*, p. 79.
311 VyM, p. 330; WuM, p. 268–269.
312 *El problema de la conciencia histórica*, p. 96.

El fracaso de una ciencia histórica objetiva es un hecho. Pero hay algo que nos parece de un orden diferente al de los hechos. Gadamer señala que las ciencias históricas presentan temas no discutidos, y que es allí dónde radica el elemento del que las ciencias históricas toman su vida y al que deben atender para encontrar su justificación epistemológica. Esto es claro tanto en el pasaje al que nos referimos como en el siguiente:

> La investigación espiritual científica no puede pensarse a sí misma en oposición absoluta al modo como nos comportamos con respecto al pasado como vivientes históricos.[313]

¿A qué se refiere Gadamer con la expresión "el modo como nos comportamos como vivientes históricos"? No es una cuestión sencilla de responder. Tal vez convenga distinguir dos niveles. Nuestro modo de comportarnos como vivientes históricos incluye con toda seguridad y en una cantidad importante una transmisión no reflexiva de la tradición y esto incluye al historiador. Nos comprendemos en la familia, las costumbres y las instituciones antes de entendernos de manera reflexiva. La reflexión heideggeriana nos ha hecho concientes de que este es un hecho insuperable. Sin embargo, esta constatación de nuestra finitud puede ser retomada a un nivel reflexivo: nos hace menos ilusos. Reformular la tarea de los estudios históricos a partir de lo que ellos no discuten, que no pueden discutir, parece tener como consecuencia, como señala Nagl–Docekal, convertir el estudio de la historia en una transmisión prerreflexiva de la tradición.[314] Pero también podemos entender la referencia al modo en que nos comportamos como vivientes históricos en el sentido de que nuestra actitud frente a lo que proviene del pasado, la costumbre por ejemplo, no es la actitud de suspender sus pretensiones de validez. Veremos este aspecto en el próximo apartado.

4. Modos paradigmáticos de relación con la tradición

Gadamer propone pensar la tarea de los estudios históricos desde el modo en que nos comportamos como vivientes históricos, desde lo que podríamos llamar nuestra experiencia histórica de base. La caracterización de esta experiencia, como vimos, recoge, en el nivel más abstracto, la noción de

---

313 VyM p. 350; WuM, p. 286.

314 Véase Herta Nagl–Docekal "Towards a New Theory of Historical Sciences: The Relevance of *Truth and Method*" p. 200–201.

arrojamiento heideggeriana. En un nivel más concreto habría que señalar que la misma tiene como determinantes y constituyentes suyos factores que son de un orden diferente del juicio y la planificación expresa; factores que Gadamer con intención polémica engloba bajo la categoría de prejuicio:

> Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. (…). *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.* [315]

Si el presupuesto de la conciencia histórica es la superioridad del presente frente a todo pasado, lo que hemos llamado la experiencia histórica de base, parece ser una inversión de la conciencia histórica:

> Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente tiene poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento.[316]

La cuestión se presenta como un dilema, o la superioridad del presente frente a la tradición o la superioridad de la tradición en nuestro comportamiento. Dado este dilema, el planteo ontológico heideggeriano que Gadamer prosigue decidiría a favor de la superioridad de la tradición frente a nuestro presente. Sobre el final del apartado anterior señalamos que la posición de Gadamer corre el riesgo de conducir a la determinación de los estudios históricos como una continuación prerreflexiva de la tradición. El argumento de Gadamer trasladado al estudio de la historia podría entenderse de esta manera:

> Gadamer señala que toda crítica de prejuicios debe realizarse desde algún punto de vista, el cual, necesariamente, no puede ser simultáneamente objeto de examen crítico. Por ello es imposible criticar todos los prejuicios al mismo tiempo.[317]

---

315 VyM, p.344; WuM, p. 281.
316 VyM, p. 348; WuM, p. 285.
317 David Detmer "Gadamer's Critique of the Enlightenment" en Hahn (ed.) *The philosophy of Hans–Georg Gadamer*, p. 280.

Lo que implicaría para los estudios históricos que, lo quieran o no, en los mismos tiene lugar más continuación irreflexiva de la tradición que examen reflexivo de la misma. En la medida en que esto está "por encima de nuestro querer y hacer" en todo acto de comprensión crítica o no, se trataría de un aspecto trascendental. Esta lectura le daría la razón a los intérpretes que hemos citado al comienzo de este capítulo, de acuerdo a los cuales Gadamer se compromete con alguna forma de intuicionismo o irracionalismo.

Pero Gadamer propone otros modelos para pensar la relación con la tradición. Por ejemplo sostiene que "...la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú".[318]

La referencia a la tradición como lenguaje apunta a destacar su carácter apelativo. Ya nos hemos referido en la introducción al interés por entendernos como una condición fundamental de la comprensión. La sugerencia de que la tradición es un *tú* ha estado presente a lo largo de la tradición hermenéutica. Ya hemos mencionado la importancia asignada a la idea de que los objetos históricos fueron entendidos como expresiones cristalizadas de una vida, o a la idea de Vico de que podemos comprender la historia justamente debido a la homogeneidad de sujeto y objeto en el conocimiento histórico. Pero la idea puede entenderse de diferentes maneras y de hecho ha sido entendida de diferentes maneras. Conviene examinar estas maneras de entender la relación *yo–tú* ya que las mismas se han cristalizado en diferentes disciplinas.

Gadamer destaca una primera forma de relacionarse con un *tú* que toma la forma del *conocimiento de gentes*. Se trata de la observación de los rasgos típicos y de adquirir la capacidad de prever el comportamiento del otro. Debido a que al convertir al tú en un objeto calculable nos permite anticiparnos, y por el hecho de al convertirlo en un objeto calculable, anula su posibilidad de decirnos algo y transformarnos, el conocimiento de gentes se puede caracterizar como un saber dominador. A esta actitud hacia un tú le corresponde, en el ámbito científico, el modelo de conocimiento por cobertura legal propio de las ciencias sociales.

El segundo modo se distingue del primero porque reconoce al tú como persona, pero la comprensión sigue estando referida al que comprende. Se trata no ya de comprender al *tú* como instancia de una ley general, sino

318 VyM, p. 434; WuM, p. 363–364

de comprenderlo en su unicidad. Aquí el tú "…es comprendido pero en el sentido en que es anticipado y aprehendido reflexivamente desde la posición del otro".[319] El conocimiento que tengo del otro explica sus opiniones como opiniones. Se trata de una explicación de cómo alguien ha podido llegar a tener determinadas opiniones. Justamente esta "comprensión" de las opiniones de otro impide que sus opiniones lleguen a valer como opiniones. En la medida en que explico como otros han llegado a tener ciertas opiniones me muevo a una posición en la que la validez de las propias opiniones ha sido puesta en suspenso. Este comportamiento se corresponde con la conciencia histórica: desde el presente podemos conocer el pasado incluso mejor que los propios agentes históricos, podemos saber por ejemplo, no sólo que sistema de creencias adoptaron, sino también por qué.

Por último el tercer comportamiento constituye la "…más elevada forma de la experiencia hermenéutica: la apertura a la tradición que posee la conciencia de la historia efectual".[320] Este modo de relación con el tú se distingue de los anteriores en que no constituye una forma de dominio sino que reconoce que lo importante pasa por experimentar al tú como tal y hablar con él. Hablar con alguien implica dejarse decir algo, de modo que la validez de las opiniones no puede ser puesta entre paréntesis sino que debe ser considerada *prima facie* como adecuada. La forma general de esta relación con un tú es la apertura que implica la disposición a "…dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo haga valer contra mí".[321] Este modo de relación con la tradición, la apertura, posibilita, según Gadamer, que los propios patrones de saber sean puestos en cuestión por el encuentro con la tradición. Sin embargo, lo que nos interesa es ver qué consecuencias acarrea esta concepción para la determinación de la tarea de las ciencias históricas. El siguiente fragmento avanza algo en este sentido:

> Es como en la relación entre el yo y el tú, el que se sale reflexivamente de la reciprocidad de esa relación altera y destruye la vinculatividad moral. *De la misma manera el que se sale reflexivamente de la relación con la tradición altera el contenido de ésta.*[322]

319 VyM, p. 436; WuM, p. 365.
320 VyM, p. 437; WuM, p. 367.
321 VyM, p. 438; WuM, p. 367.
322 VyM, p. 437 ; WuM, p. 366.

Una manera de entender este pasaje es pensar que el mismo presenta una oposición abstracta entre apertura y reflexión. La apertura es irreflexiva y la reflexión es cerrada. Esto parece confirmar, una vez más, la presunción de que la hermenéutica de Gadamer conduce a una determinación de los estudios históricos como una continuación prerreflexiva de la historia. A veces el juicio de Gadamer abona esta interpretación, como vimos en los primeros capítulos, su juicio sobre las ciencias del espíritu en el siglo XIX era que estas son transmisión de la tradición y presentan aspectos rescatables, no a través sino a pesar de sus exigencias de reflexión. Herta Nagl–Docekal señala que Gadamer trata como de un mismo tipo dos fenómenos que pertenecen a órdenes diferentes. Concretamente, por no asignar una función mediadora a la crítica, o a la reflexión, Gadamer tiende a identificar el hecho de que "una pretensión a la verdad será reconocida (en alemán: *anerkannt*) y el que una verdad será percibida (en alemán: *erkannt*)".[323] El reconocimiento de una pretensión de verdad funciona como un punto de partida, que diferencia, por ejemplo, un enfoque sistemático de uno historicista en filosofía, pero la percepción de la verdad pretendida como tal verdad, señala Nagl–Docekal, no puede tener lugar sin la crítica.

La contraposición entre apertura y reflexión reposa sobre un malentendido. La idea de Nagl–Docekal acerca de la necesidad de la crítica como mediadora de la verdad, puede entenderse, llevándola al extremo, como la postura que sólo está dispuesta a dejar valer aquello que, luego de repetidos intentos de ser derrocado, se mantenga aún en pie. El presupuesto de esta posición es que la crítica puede ser una actitud global. Pero ya hemos mencionado cómo la posición de Gadamer puede entenderse como un cuestionamiento de este presupuesto, como la observación de que toda crítica supone presupuestos no examinados. La posición de Gadamer puede entenderse como la tesis de que la crítica constituye una actitud necesariamente focalizada, es decir niega que la crítica pueda ser una actitud global. La crítica presupone *siempre* presupuestos no examinados. Ya hemos mencionado también como la crítica de un presupuesto es la crítica de las contraposiciones que se erigen sobre el mismo. En ese sentido la crítica es *siempre* histórica. Por ello uno podría decir con Gadamer:

323 Herta Nagl–Docekal "Towards a New Theory of Historical Sciences: The Relevance of *Truth and Method*" p. 198.

> Esta "ciencia libre de prejuicios" ¿no estará compartiendo mucho más de lo que ella misma cree, aquella recepción y reflexión ingenua en la que viven las tradiciones y en la que está presente el pasado?[324]

Este presupuesto es un prejuicio distorsivo, en la medida en que pone a la racionalidad como algo más allá de nuestro alcance y nos lleva a calificar como irracional la mayor parte o incluso a toda nuestra realidad histórica. Si nos liberamos del mismo nos liberamos al mismo tiempo de la oposición absoluta entre apertura y reflexión.

Otra manera de presentar esta idea sería decir que la tradición, especialmente la tradición lingüística, se presenta como el elemento en el que vivimos, como un medio universal que no podemos trascender. La tesis acerca del carácter local de la crítica nos lleva a aceptar que:

> ...nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento.[325]

¿Implica esto que la hermenéutica está comprometida con una continuación prerreflexiva de la tradición? Sin lugar a dudas algunas expresiones de Gadamer abonan esta interpretación. Por ejemplo sostiene que "el presupuesto básico en la fijación de las tareas hermenéuticas, que no se quería ver correctamente y que yo intenté recuperar, ha sido siempre la apropiación de un sentido superior".[326] Sin embargo el hermeneuta rechaza haber adoptado una posición normativa. En un artículo Gadamer señala, contra la crítica de Apel, que la aplicación no es un momento explícito de la interpretación, sino por lo general un momento implícito:

> Una hermenéutica filosófica como la que yo intenté desarrollar es sin duda "normativa" en el sentido de que intenta sustituir una mala filosofía por una mejor. Pero no propugna una nueva praxis ni afirma que la praxis hermenéutica se guíe en concreto por una conciencia y una tendencia de aplicación, y esto incluso en el sentido de la legitimación expresa de una tradición vigente.[327]

Intentaremos desarrollar este problema en el próximo apartado.

---

324 VyM, p. 350; WuM, p. 287..
325 VyM, p. 348; WuM, p. 285..
326 "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*" en *Verdad y método II*, p. 255.
327 "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*" en *Verdad y método II*, p. 252.

5. Tradición y razón

Gadamer presenta como clave de estos diferentes análisis a la hermenéutica de la facticidad de Heidegger:

> También para la realización de la comprensión que tiene lugar en las ciencias del espíritu vale la idea de que la estructura del estar ahí es proyecto arrojado, y que el estar ahí es, en la realización de su propio ser, comprender. La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en tanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro. El "estar ahí" que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre "sido". Este es el sentido del *factum* existencial del arrojamiento. El que todo comportarse libremente respecto de su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl. El estar ahí encuentra como presupuesto irrebasable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar. Esta estructura existencial del estar ahí tiene que hallar su expresión también en la comprensión de la tradición histórica… [328]

Citamos extensamente este fragmento debido a que en él Gadamer se expide sobre el hecho de que el arrojamiento irrebasable, que debe ser entendido como la pertenencia a una tradición, tiene consecuencias en un nivel fáctico tales como las vinculaciones de la tradición y de la costumbre.

Ahora bien, retomando las preguntas del apartado anterior ¿por qué Gadamer realiza una rehabilitación del prejuicio y la autoridad? Una primera razón se refiere al hecho de que todos estamos, querámoslo o no, sometidos a su influencia:

> En realidad la historia no nos pertenece sino que somos nosotros los que le pertenecemos. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad, y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión de un individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.* [329]

---

328 VyM, p. 330; WuM, p. 268–269.
329 VyM, p. 344; WuM, p. 281.

Una segunda razón es que a partir de Heidegger tenemos que pensar a la comprensión como procediendo a partir de proyecciones arrojadas, es decir procediendo a partir de prejuicios. Y si bien hay ciertos prejuicios que nos llevan a comprensiones erróneas, también la comprensión adecuada tiene su punto de arranque en proyecciones arrojadas. La función crítica de la hermenéutica es distinguir los prejuicios habilitantes de los prejuicios obstaculizantes y esto se realiza en la tarea misma de la compresión que tiene la forma del círculo hermenéutico. Seguramente esto podría acreditarse muy extensamente. Pero, sin embargo, el valor de este argumento es neutro. Es decir, ¿por qué rehabilitar el valor cognoscitivo del prejuicio si puede conducirnos tanto al error como al acierto? La rehabilitación del prejuicio parece llevar la marca de la posición ilustrada que Gadamer se propuso atacar. El argumento que Gadamer propone es suficiente para oponerse al desprecio a todo prejuicio propio de la Ilustración, pero no alcanza para establecer su valor cognoscitivo. La situación de Gadamer es similar a la de alguien que, frente a la creencia generalizada de que todos los hongos son venenosos, mostrara que algunos hongos son nutritivos y útiles por ejemplo como medicinas. De este modo lo más que alcanzaría establecer es que algunos hongos son beneficiosos, pero su rehabilitación sería por completo inefectiva si no nos pusiera en posesión de un procedimiento para distinguir unos de otros.

Un tercer argumento, señala que toda comprensión comienza con expectativas. Por ello debe reconocerse que las expectativas son una condición necesaria de la comprensión. Este carácter necesario de los prejuicios quedaría probado, por el absurdo, por la imposibilidad de realizar una crítica completa de nuestros prejuicios. En este campo es donde se encuentran los resultados más interesantes de la obra de Gadamer, aquellos que han sido objeto de una recepción más unánime. También la crítica, se señala de este modo, parte de unos presupuestos que no puede examinar so pena de una regresión infinita y de no concretarse por ello como crítica. Es decir si tanto una actitud crítica como una ingenua, y en última instancia cualquier actitud humana, parten inevitablemente de anticipaciones, se establece que cualquier ente se revela en una perspectiva (o en un horizonte) o, invirtiendo esta fórmula, se establece la necesidad de una perspectiva para que un ente, un problema, o un valor se nos revelen como tales. Pero con este argumento no avanzamos realmente en la dirección de una rehabilitación del prejuicio. La

estructura de anticipación se nos aparece como trascendentalmente necesaria para la comprensión, pero ella misma no es el todo de la comprensión, ya que, según se ha dicho, la anticipación puede revelarse como inadecuada. La estructura de anticipación resulta entonces una condición necesaria pero no suficiente para la comprensión. El énfasis vuelve a ponerse en la instancia que nos permite distinguir las anticipaciones adecuadas de las inadecuadas.

Gadamer mismo reconoce que la cuestión crítica de la hermenéutica es la distinción entre los prejuicios adecuados de los prejuicios inhabilitantes. Y esta cuestión crítica se procesa a través del "círculo hermenéutico". Si Gadamer nos pusiera en posesión de una instancia crítica, por ejemplo el círculo hermenéutico, su rehabilitación carecería como tal de sentido, puesto que el énfasis debería estar puesto en el procedimiento que acredita a unos como prejuicios habilitantes, y a otros como meros obstáculos. Por ejemplo James Risser señala que el círculo hermenéutico cumple esta función a través de la noción de anticipación de la perfección (*Vorgiff der Vollkommenheit*) ya que:

> Naturalmente el texto podría ser distinto, pero si un texto no es visto como teniendo una unidad de sentido perfecta, no habría nada para poner en cuestión los prejuicios que guían la interpretación. Un texto diría cualquier cosa que el lector quisiera que diga.[330]

Sin embargo, si el círculo hermenéutico fuera un procedimiento deberíamos poder proponerlo como un método y llegar a través del mismo a resultados intersubjetivamente válidos. Por ello examinemos con más detalle la noción de círculo hermenéutico.

6. El círculo hermenéutico y la aplicación

Como hemos visto la instancia crítica de la interpretación, la que permite distinguir entre prejuicios habilitantes y obstaculizantes, es el círculo hermenéutico. Gadamer considera que en la comprensión de textos se hace visible algo que siempre estamos desarrollando cuando comprendemos. La imagen de la comprensión que nos brinda la idea de círculo hermenéutico es la de la comprensión como un constante reproyectar. La comprensión comienza con un proyecto del todo, un proyecto que tiene un carácter previo a la

---

330 Risser James "Reading the Text" en Hugh J. Silverman *Gadamer and hermeneutics*, New York, Routledge, 1991, p. 104.

comprensión y que por eso se puede calificar como un prejuicio. Pero este proyecto debe revisarse a la luz de la consideración de las partes. Cuando el proyecto del todo no puede conciliarse con las partes tiene lugar un nuevo proyecto. La comprensión consiste, entonces, en un constante reproyectar. Esto es lo que protege a la comprensión de las arbitrariedades.

Sin embargo esta imagen del círculo hermenéutico tal vez parezca todavía demasiado expuesta a las arbitrariedades si consideramos que generalmente nuestros propios hábitos lingüísticos son inconscientes, por lo cual nuestra tendencia natural es a considerar que otros utilizan las palabras con un significado semejante al nuestro. Lo mismo ocurre con nuestras propias opiniones y valoraciones. En consecuencia, parecería que la proyección–reproyección orientada por consideraciones meramente formales, como lo es la relación todo parte, corre el riesgo de poner en un texto lo que el intérprete desea encontrar en el mismo. Después de todo nuestras propias opiniones y hábitos lingüísticos forman ya un sistema.

Como ya hemos señalado la anticipación de la perfección de lo dicho en un texto no sólo tiene el carácter de una anticipación de perfección formal. También hay una presuposición sobre la corrección material de lo dicho en el texto. La misma idea puede presentarse como la idea de apertura a lo dicho en el texto. El intérprete debe estar abierto a la opinión del otro. Y aquí encontramos la cuestión fundamental:

> pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en una cierta relación con las del otro.[331]

Finalmente la tarea de evitar la asimilación ingenua a las propias expectativas de sentido y estar abierto a las opiniones de otro son una y la misma tarea. Al hacer una cosa se hace la otra, y no puede hacerse una cosa sin hacerse la otra:

> por eso es una tarea tan importante como constante impedir una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido. Sólo entonces se llega a escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente.[332]

331 VyM, p. 335; WuM, p. 273.
332 VyM, p. 376; WuM, p. 311.

Ya hemos destacado en la introducción la importancia que otorgamos al interés por entenderse sobre el asunto del que trata el texto que nos viene desde la tradición.

La problemática de evitar la asimilación a lo propio es la problemática de la alteridad. Gadamer utiliza la metáfora de los horizontes. Esta metáfora tiene claras resonancias relativistas. La metáfora de los horizontes representa a su manera una tesis holista acerca del sentido. El sentido de un elemento (una frase por ejemplo) depende de la perspectiva desde la que se la contempla y consecuentemente del horizonte que la perspectiva le asigna como fondo. Con otro fondo, desde otra perspectiva, el elemento podría tener un sentido diferente. El riesgo de la asimilación ingenua era el de el de, como consecuencia de aportar nuestra perspectiva, contemplar lo otro con nuestro fondo u horizonte, aniquilando su otredad.

Gadamer supera esta dificultad señalando que el horizonte no está cerrado porque ningún horizonte es tan sistemático como para no tener ser revisado, en un horizonte cualquiera constantemente se están poniendo a prueba algunas de sus presuposiciones, se están revisando algunos de nuestros prejuicios. Y esto es de la esencia, de las condiciones de existencia de los horizontes. Los horizontes o perspectivas son por esencia móviles.

Esta constatación no nos permite aún entender cómo nos ayuda la metáfora de los horizontes, en especial si tenemos que desplazarnos al horizonte que queremos comprender, especialmente en los casos en los que este horizonte pertenece al pasado. La respuesta es que el intérprete tiene que "desplazarse" al horizonte histórico de lo que quiere comprender. Tiene que proyectar el presunto horizonte del texto, es decir, el intérprete debe construir la alteridad del texto. Y debe hacer esto con los elementos que encuentra en su propia situación. Vale la pena señalar que esta tarea representa una ganancia en la autocomprensión, toda compresión de lo otro (puesto que implica elaborar la alteridad de lo otro) es autocomprensión:

> una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones.[333]

333 VyM, p. 376; WuM, p. 310.

Al destacar el horizonte del texto salimos de nuestra propia inconciencia, despertamos en *algunos* aspectos del sueño que para nosotros representa poseer un horizonte. Ya que "todo destacar vuelve simultáneamente visible aquello que se destaca".[334]

Estar abierto a la opinión de otro, elaborar su otredad, etc. significa que suspendemos algunas de nuestras opiniones. Este fenómeno nos es familiar como la experiencia de la pregunta. En efecto, una pregunta manifiesta una indeterminación en nuestro conocimiento. Pero la indeterminación de la pregunta tiene lugar entre dos extremos. En efecto, no hay verdadera pregunta donde la respuesta es conocida, como en la pregunta retórica, ni hay tampoco pregunta donde la indeterminación es tan grande que ni siquiera podemos imaginar lo que contaría como una respuesta. En la interpretación de textos la pregunta pone en suspenso algo de nuestro horizonte, pero la pregunta es formulada con un sentido, desde un horizonte que indica lo que podría contar como una respuesta a la misma. En la asunción de la pregunta del texto y en la respuesta a la misma tiene lugar lo que Gadamer llama "fusión de horizontes". El conocimiento que tiene lugar en el encuentro con lo otro está vinculado especialmente con la actividad de preguntar, formularse nuevas preguntas es descubrir por primera vez lo ya sabido que obtura el preguntar, y en este sentido es autoconocimiento. Obviamente el logro cognoscitivo también está vinculado a las repuestas, pero no en el sentido de que sólo podamos afirmar que hay una ganancia de conocimiento cuando hemos adquirido nuevas respuestas.

La siguiente observación de Gadamer:

> es claro que en toda experiencia está presupuesta la estructura de la pregunta. No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar. El conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así".[335]

podría completarse, con pleno espíritu gadameriano, sosteniendo que también la confirmación de que las cosas son como uno creía supone que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así. Una opinión, valoración o perspectiva que no pasa por el trabajo de la pregunta no se percibe como opinión, valoración o perspectiva.

---

334 VyM, p. 376; WuM, p. 311.
335 VyM. p. 439; WuM, p. 368.

La realización controlada de la fusión de horizontes, que es la tarea central de la hermenéutica, es llamada por Gadamer "conciencia de la historia efectual".[336] Este problema de la historia efectual es análogo al de las diferentes interpretaciones en el caso de la obra de arte. Pero tomar conciencia de la historia efectual no es una "exigencia hermenéutica", en el sentido de que debería desarrollarse como un estudio paralelo. Antes bien esto está integrado en la comprensión.

La conciencia de la determinación histórica de nuestra conciencia es un resultado de la tarea de la comprensión como la hemos descripto. Sólo podemos comprendernos a través de lo que es distinto. Y la otra cara de esto es que porque somos distintos sólo podemos comprender lo mismo comprendiéndolo de manera diferente. Gadamer usa la metáfora del desplazamiento. Y el punto es aquí que no hay manera de acceder a la cosa misma que buscamos comprender. La única manera que tenemos es acceder a la cosa es a través de sus aspectos. En el concepto de cosa está que lo que se manifiesta de una manera para mí puede manifestarse de otra manera para otro. El caso de la interpretación es análogo. Accedemos a la cosa interpretada (una obra de arte o un fenómeno histórico) a través de sus interpretaciones que vienen a ser como los aspectos de la cosa material. Y en este caso la interpretación dada originalmente, aquella que pareció natural o justificada al público original, no es más que un caso particular, no revela más que un aspecto de la cosa. La interpretación original puede desempeñar un papel, puesto que es un punto de partida para realizar la proyección del horizonte que nos permite ganar la alteridad del texto. Pero no tiene un papel privilegiado en otro sentido ya que lo mismo podríamos hacerlo considerando cualquier otra interpretación distinta a la interpretación original.

Desde las consideraciones realizadas surge que el énfasis en la autoridad de los textos que aparecía en los "modelos" de la hermenéutica, la hermenéutica jurídica por ejemplo, destaca básicamente la idea de que comprender un texto es "entenderse con el texto". En estos casos se codifica institucionalmente lo que, de acuerdo a Gadamer, es un aspecto trascendental de la comprensión.

Para concluir, la aplicación en su sentido material puede pensarse como un aspecto trascendental de la comprensión porque comprender la opinión

336 Ver VyM, p. 377; WuM, p. 311.

de otro es un aspecto trascendental de la comprensión. Como ya hemos mostrado, comprender la opinión de otro *qua* opinión es necesariamente un fenómeno local que ocurre sobre un fondo acuerdo, como excepción a la condición general de la comprensión que es entenderse sobre algo. Ahora bien la única manera que tenemos de comprender las opiniones de otro es a través de un proceso como el descripto que implica la proyección de horizontes, la fusión de los mismos, la consecuente conciencia de la propia determinación histórica y la reorientación práctica resultante.

CAPÍTULO 11

La aplicación entre el lenguaje y la experiencia

Para culminar nuestro examen de la noción de aplicación haremos algunas apreciaciones acerca de la filosofía del lenguaje que Gadamer desarrolla en la Tercera parte de *Verdad y método*. Estas observaciones retoman en buena medida algunos desarrollos de la primera parte de nuestro trabajo. Por ello comenzaremos por retomar la cuestión de la generalidad que abordábamos en el apartado 2 "Juicio y aplicación" del capítulo 4.

Como eslabón intermedio en nuestra argumentación tomaremos en consideración el análisis que Gadamer hace de la noción de experiencia en Aristóteles. En este análisis se ponen de manifiesto con una claridad notable varios puntos relevantes para nuestro trabajo. En primer lugar hay que señalar que la experiencia desempeña una función determinante en vista a la formación de los conceptos. Así señala Gadamer que Aristóteles, tanto en los *Analíticos Posteriores* (B19 (99b s) como en el primer capítulo de la *Metafísica* describe:

> ... cómo acaba produciéndose la unidad una de la experiencia, a partir de muchas percepciones diversas y reteniendo muchas cosas individuales. ¿Qué clase de unidad es ésta? Evidentemente se trata de la unidad de algo general (*eines Allgemeinen*). Sin embargo la generalidad de la experiencia no es todavía la generalidad de la ciencia; en Aristóteles adopta más bien una posición media, sorprendentemente indeterminada, entre las muchas percepciones individuales y la generalidad verdadera del concepto.[337]

337 VyM, p. 425; WuM, p. 356.

Hablamos de una generalidad diferente de la generalidad conceptual, Gadamer se referirá a nuevamente a la aprehensión de algo común (*etwas Gemeinsames*) que está necesariamente ligado a la realización de una comparación o de una transposición ya que: "La experiencia sólo se da de manera actual en las observaciones individuales. No se la sabe en una generalidad precedente".[338]

En este marco surge la siguiente pregunta "¿pero en qué consiste la generalidad de la experiencia y cómo pasa a la nueva generalidad del logos?".[339] Creemos que aquí Gadamer plantea la cuestión de un modo certero y que ésta gana toda su radicalidad cuando se la pone en relación con el problema de la adquisición del lenguaje.[340]

Es decir, dado que la *epagogé* es un proceso temporal, ¿en virtud de que se agrupan las diferentes percepciones individuales en los momentos previos a la aprehensión de una generalidad conceptual? Dicho de otro modo: dado que se trata de la formación de los conceptos, aquello que permite reconocer un elemento común no puede ser un criterio o regla de tipo conceptual ya que en este caso se estará suponiendo la existencia y la disponibilidad de aquello cuya emergencia el argumento intenta explicar. Por ejemplo, si se trata de la adquisición de la noción de cuadrado, no podré decir que agrupo los distintos casos en virtud de un criterio o regla que me permite reconocer la posesión de cuatro lados como rasgo común, ya que de lo que se trata en este caso es justamente de la adquisición de un criterio semejante. ¿en virtud de qué, entonces, se produce esta agrupación? Nuevamente en la base de las capacidades para operar con conceptos nos encontramos con una capacidad para percibir similitudes y establecer distingos que no es del orden de lo conceptual:

> La permanencia de la percepciones importantes (*mone*) es claramente el motivo intermedio a partir del cual puede elevarse el saber de lo general sobre

338 VyM, p. 427 WuM, p. 357 .
339 VyM, p. 425 WuM, p. 356 .
340 VyM p. 426 y 517 ; WuM, p. 357 y 435. Señala Gadamer "Pues es completamente claro que el aprendizaje de los nombres y del hablar acompaña a esta adquisición de conceptos generales" p. 426 ("Il est clair qu´on ne peut apprendre de mots, ni même apprendre à parler, sans acquérir au même temps des concepts universelles: Themistes illustre sans hésiter l´analyse aristotélicienne de l´induction par l'exemple de l´acquisition du langage et de la formation des mots´ p. 196/ 334.

la experiencia de lo individual" .[341]

El análisis de la experiencia pone de manifiesto, una vez más, la necesidad de una capacidad básica para la percepción de las similitudes no sujeta a reglas o criterios.

Señalar clara y detalladamente la articulación entre *experiencia* y *lenguaje* permite dar un contenido más concreto a la expresión de Gadamer según la cual la tradición es fundamentalmente lingüística. Así, podríamos decir, con la adquisición del lenguaje es la experiencia colectiva la que se pone en juego. Acceder a un lenguaje, pertenecer a una comunidad lingüística implica, entre otras cosas, acceder a un orden empírico, a un conjunto de rasgos moral o estéticamente relevantes, en suma acceder a un lenguaje implica acceder a un mundo.

Esta articulación entre lenguaje, experiencia y tradición encuentra su mejor expresión en *Verdad y método* cuando Gadamer comenta las posiciones de von Humboldt, a quien Gadamer critica, pero al que sigue en este punto:

> ...es una libertad limitada [la del individuo frente a su propia lengua], en la medida en que cada lengua se forma a sí misma frente a lo hablado en cada caso, un modo particular de existencia que hace que en ella se experimente con particular nitidez y viveza hasta que punto incluso el pasado más lejano sigue vinculándose al sentimiento del presente, ya que cada lengua ha pasado por las sensaciones de las generaciones anteriores y ha conservado en sí el hálito de aquellas.[342]

Este punto da lugar a una consideración fundamental en la concepción gadameriana del lenguaje: el mundo presentado por el lenguaje, la percepción de similitudes que cada lenguaje o comunidad lingüística posibilita no se limita a las identidades acreditadas científicamente sino que:

> ...*la formación natural de los conceptos* que acompaña al lenguaje no sigue siempre el orden de la esencia, sino que realiza muchas veces la formación de las palabras en base a accidentes y relaciones".[343]

---

341 VyM, p. 426; WuM, p. 357.

342 VyM, p. 529; WuM, p. 445. El pasaje entrecomillado en la cita corresponde a W. von Humboldt *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* 1º ed. 1836.

343 VyM, p. 513; WuM, p. 432.

La formación de los conceptos puede hacerse entonces de un modo infinitamente variado aunque para cada lengua, para cada hablante de una lengua, la clasificación que realiza la propia lengua le parezca natural y exclusiva. Se trata de que no experimentamos distancia alguna entre la palabra y lo que ella mienta, entre la palabra y el significado. Por ello es tan importante la referencia de Gadamer a los niños y al genio poético: ellos dan testimonio de la apertura a nuevas similitudes y aspectos de las cosas de un modo en el que un hablante adulto corriente no podría. Lo que los niños y los poetas nos muestran es, entonces, que un lenguaje revela un mundo a condición de ocultar otros, de ahí la sorpresa o la gracia que nos provocan las similitudes disparatadas que establecen los niños en su adquisición de la lengua, la extensión inadecuada por ejemplo de la palabra pájaro a un avión o de la palabra pato a una boya o a cualquier objeto que flote. Inadecuada decimos, puesto que difiere de nuestro uso común. Pero puesto que nos causan sorpresa y gracia no se trata sólo de un caso aberrante, equivocado sin más, sino que nos permite pensar una similitud, un orden posible, un mundo diferente. Pero a la vez habría que señalar que este ocultamiento es constitutivo,[344] condición de posibilidad de que haya un mundo. Es decir, no habría posibilidad de acuerdo si las cosas se manifestaran a cada uno, en el seno de una comunidad, de un modo infinitamente diverso. Es entonces un grado de ocultamiento lo que permite que haya para una comunidad aspectos destacados, y consiguientemente acuerdo.[345] Este espíritu anima, creemos, la insistente observación de Gadamer según la cual "en una comunidad lingüística no nos ponemos de acuerdo sino que estamos ya siempre de acuerdo...".[346]

---

344 Sobre la relación entre acentos y cegamiento en toda interpretación Gadamer puntualiza "Si queremos destacar en nuestra traducción un rasgo importante del original sólo podemos hacerlo dejando en segundo plano otros aspectos o incluso reprimiéndolos del todo. Pero esta es precisamente la clase de comportamiento que llamamos interpretación. Como toda interpretación la traducción implica cierto cegamiento; el que traduce tiene que asumir la responsabilidad de ese cegamiento parcial" VyM, p. 464; WuM, p. 389..

345 Para el tratamiento gadameriano de las nociones heideggerianas de ocultamiento y desocultación véase "¿Qué es la verdad?" *Verdad y método II*

346 VyM, p. 535; WuM 450 véase una idea similar en Wittgenstein *Investigaciones filosóficas* §§241–242 en la distinción entre acuerdo de opiniones y acuerdo en el lenguaje, entendido como una forma de vida compartida. Un análisis de estas ideas en McGuinn, Marie Wittgenstein and the Philosophical Investigations, London, Routledge, 1997, pp.

Dentro de este esquema la pretensión de la ciencia de dar con una clasificación objetiva de la realidad, señalará Gadamer, surge de una disposición peculiar que ya previamente ha determinado que características contarán como significativas. Por lo demás su pretensión de exclusividad no la distingue esencialmente de cualquier otra lengua. Con todo el hecho de que cada lengua revele un mundo no compromete a Gadamer a aceptar una pluralidad de mundos diferentes y sin relación entre sí, ya que, como señala Martin Kusch:

> Gadamer arguye que las diferentes visiones del mundo no son relativas en relación al mundo *an sich*. Antes bien, "en cada visión del mundo está mentado el mundo en sí". Y el mundo en sí no es otra cosa que la suma de las diferentes visiones del mundo. Para explicar esta idea Gadamer recurre a observaciones fenomenológicas sobre la percepción. (...) En otras palabras la *Ding an sich* es el continuum de los escorzos dados a través de las diferentes perspectivas.[347]

Así Gadamer señala un cierto carácter performativo o realizativo de las lenguas naturales, en tanto que las distinciones y reuniones que se manifiestan a través de ellas (incluso bajo la forma de enunciados, de constataciones) no se refieren a posibilidades dadas del ser (Leibniz) o a un orden previo de géneros y especies (de acuerdo a la metafísica medieval) sino que:

> La articulación de palabras y cosas, que emprende cada lengua a su manera, representa en todas partes una primera conceptuación natural muy lejana a la conceptuación científica. Se guía por entero según el aspecto humano de las cosas, según el sistema de necesidades e intereses.[348]

Gadamer se refiere a continuación a un caso particular, el arcaico vocablo alemán *Walfisch* (literalmente: pez–ballena), en el que muestra la posible tensión entre la conceptuación científica y la conceptuación natural, resuelta finalmente a favor de la conceptuación científica, la denominación actual

---

108 y ss. y en Palavecino, Sergio Wittgenstein y los juegos del lenguaje, Belo Horizonte, FUMARC: Fundação CEFETMINAS, 1999, pp. 56–57.

347 Martin Kusch *Language as calculus and Language as universal medium,* p. 246, Robert Sokolowski ha señalado que la influencia husserliana vale también para la concepción de la obra de arte, una en las diversas interpretaciones, la que sería análoga a la unidad de la cosa material en el análisis fenomenológico. Ver "Gadamer's Theory of Hermeneutics" en Hahn (ed.) *The philosophy of Hans–Georg Gadamer.*

348 VyM, p. 522; WuM, p. 439.

de ballena es simplemente *Wal*, lo que muestra ciertamente la posibilidad de que el lenguaje científico influya en la conceptuación pragmática. Pero también, si imaginamos un caso en el que *Walfisch* ha caído completamente en desuso, al punto de que la similitud que ahora percibimos entre la ballena y los peces no sea ya percibida de modo que la ballena se destaque como un mamífero paradigmático, veremos cómo un lenguaje pone de manifiesto un mundo, a condición de ocultar otro.

Este vínculo entre lenguaje mundo y experiencia puede ponerse de manifiesto nuevamente con la valoración positiva de la disolución nominalista de la lógica, con la cual:

> De pronto adquiere un significado positivo el que se puedan articular las cosas en formas distintas (aunque no arbitrarias) según sus coincidencias o diferencias. Si la relación de género y especie no se puede legitimar sólo desde la naturaleza de las cosas –según el modelo de los géneros auténticos en la construcción de la naturaleza viva–, sino que se legitima también por su relación con el hombre y su soberanía denominadora, entonces las lenguas que han nacido en la historia, la historia de sus significados igual que su gramática y su sintaxis, pueden hacerse valer como formas variantes de una lógica de la experiencia, de una experiencia natural, es decir histórica (que a su vez encierra también la experiencia sobrenatural).[349]

Con esta relativización del lenguaje de la ciencia, y con ello de una clasificación esencial, de acuerdo a los géneros y especies de las cosas se quita todo suelo firme, de modo que cabe hablar de un metaforismo fundamental. Todo significado es en última instancia metafórico. Al hablar de un significado propio no se habla más que de un significado metafórico que ha llegado a recibir, por convención, una consideración preponderante.[350] En el siguiente pasaje expresa claramente esta convicción gadameriana:

> En este sentido el esquema lógico de inducción y abstracción puede ser una fuente de errores, ya que en la conciencia lingüística no tiene ligar ninguna reflexión expresa sobre lo que es común a lo diverso, y el uso de las palabras en un significado general no entiende lo que designa y a lo que se refiere como un caso subsumido bajo una generalidad. La generalidad de la especie y la conceptuación clasificatoria son muy lejanas a la conciencia lingüística.

349 VyM, p. 521–522; WuM, p. 439.

350 Ver "Semántica y hermenéutica" (1968) *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 173.

Incluso si prescindimos de todas las generalidades formales que no tienen que ver con el concepto de la especie, sigue siendo cierto que cuando alguien realiza la transposición (*Übertragung*) de una expresión de algo a otra cosa está considerando, sin duda, algo común (*etwas Gemeinsames*), pero esto no necesita ser en ningún caso una generalidad específica (*eine Gattungsallgemeinheit*). Por el contrario, en tal caso uno se guía por la propia experiencia en expansión, que le lleva a percibir semejanzas (*Ähnlichkeiten*) tanto en la manifestación de las cosas como en el significado que estas puedan tener para nosotros. Esto puede denominarse su metaforismo fundamental e importa retener que no es sino el prejuicio de una teoría lógica ajena al lenguaje lo que ha inducido a considerar el uso transpositivo o figurado (*übertragene Gebrauch*) de una palabra como un uso inauténtico".[351]

Hay una consideración en la que hallamos ratificado, de un modo suficientemente explícito, nuestro punto de partida acerca de la insuficiencia de la capacidad de juicio, ya que este mecanismo transpositivo tiene lugar, según Gadamer, incluso allí dónde en apariencia lo que ocurre es la repetición monótona de lo mismo, lo siempre igual a sí mismo, la subsunción también es transposición:

...esto quiere decir que el concepto general al que hace referencia el significado de la palabra se enriquece también con la contemplación de las cosas que tiene lugar en cada caso, de manera que al final se produce una formación nueva y más específica de las palabras, más adecuada al carácter particular de la contemplación de las cosas (*jeweilige Sachanschauung*). Tan cierto como el que el hablar presupone el uso de palabras previas con un significado general, es que hay un proceso continuado de formación de los conceptos a través del cual se desarrolla la vida misma de los significados del lenguaje".[352]

Antes de concluir nos gustaría considerar una objeción posible a nuestro análisis: convertir la concepción gadameriana del lenguaje en una variante de la concepción del lenguaje como "herramienta de la subjetividad".

En relación a esto, la crítica gadameriana al instrumentalismo lingüístico se basa, en primer lugar, en rechazar su presupuesto de un mundo objetivo ya constituido (un ámbito de las posibilidades del ser o de los géneros y especies ya dados) al que un sujeto tendría acceso para luego decidir echar mano de los signos para denominarlos. Para criticar este presupuesto se-

351 VyM, p. 514–515 WuM, p. 433.
352 VyM, p. 514 WuM, pp. 432–433.

ñalamos nuevamente la necesidad de revelación y ocultamiento, que se da necesariamente a través del lenguaje, para que haya un mundo. Al señalar este punto volvemos a pensar en Wittgenstein. Si cada regla puede ser entendida de diferentes modos, es el lenguaje, como práctica social, el que cumple con la función reveladora (destacar un aspecto, una configuración) y ocultadora (relegar al olvido, a veces hasta tornar impensables, otros aspectos). No se trata en nuestra interpretación, entonces, de un mundo objetivo ya constituido al que un sujeto accedería y luego designaría. Por el contrario se reconoce al lenguaje una función constitutiva de un mundo. El lenguaje tiene entonces una primacía temporal y lógica sobre el hablante, aspecto que queda reconocido en nuestra interpretación.

La crítica al instrumentalismo lingüístico presenta además otro aspecto: la cuestión de la disponibilidad de la lengua para un hablante corriente. Gadamer rechaza que se de tal disponibilidad:

> El lenguaje no es un medio ni una herramienta. Porque la herramienta implica necesariamente que dominamos su uso, es decir la tomamos en la mano y la dejamos una vez que ha ejecutado su servicio.[353]

La insuficiencia lógica de la capacidad de juicio, es decir el aspecto en el que se centra nuestra interpretación, conduce por sí misma a una conclusión que va en contra de la completa disponibilidad del lenguaje para un sujeto. Debido al hecho de que dicha capacidad no es fundamentable, uno no dispone de un criterio para elegir, al menos no completamente, los juicios que emite ni el modo en el que lo hace. Parece ser un momento de arrojamiento irrebasable, uno no puede revisar como algo disponible las similitudes a las que presta atención. Por ello Michael Polanyi hablaba del acto de denotar, como de un arte inespecificable.[354] Reconocida esta característica de la capacidad de juicio uno se ve conducido a una posición como la de Kuhn. Al criticar la concepción según la cual el conocimiento científico está empotrado en la teoría y en las reglas Kuhn señala el papel de el aprendizaje práctico a través de los ejemplares que "...no se adquiere exclusivamente por medios verbales; antes bien, surge cuando se unen las palabras con los ejemplos concretos de cómo funcionan en su uso", y luego del cual los sujetos que identifican situaciones diferentes como similares no

---

353 Gadamer "Hombre y lenguaje" *Verdad y método II,* p. 147.

354 Ver Polanyi, Michael *Personal Knowledge,* p. 81.

podrían responder a la pregunta: "¿Similar con respecto a qué?".[355] Esto, nos parece, disipa la objeción de que nuestra interpretación conduce a una concepción meramente instrumental del lenguaje.

Por último deseamos referirnos a una de las nociones centrales con las que Gadamer se refiere al lenguaje, la noción del carácter especulativo del mismo, y en la que encontramos corroboradas algunas de las intuiciones que estructuran este trabajo. Dado que se trata de unos pasajes que presentan una gran complejidad, en los que se echan de menos los ejemplos, las ilustraciones, etc., haremos en nuestra exposición un uso profuso de citas textuales.

Puede ser útil comenzar por lo obvio, destacando que especulativo, especular, etc. Se originan en el proceso de reflejarse una imagen en un espejo. En un espejo se forma una imagen de la cosa reflejada. La imagen es, por consiguiente, diferente de la cosa reflejada. Sin embargo la imagen, siendo otra cosa que lo reflejado debe guardar una relación de mismidad, de identidad con la cosa reflejada de modo tal que podamos reconocerla como la imagen de algo. Al destacar el carácter especular del lenguaje Gadamer destaca también la importancia de este reflejarse en otra cosa para la realización de la comprensión. Algo de este tipo señalábamos en nuestro apartado "Seguir un ejemplo" en el capítulo 4.

Gadamer caracteriza a las ideas especulativas del siguiente modo:

> Y una idea es especulativa cuando la relación que se enuncia en ella no puede pensarse como atribución inequívoca de una determinación a un sujeto, de una propiedad a una cosa dada, sino que hay que pensarla como una relación refleja en la que lo que refleja es, por su parte, pura apariencia de lo reflejado [no cuenta como sí mismo, sino como lo mismo que lo otro, que lo reflejado y que lo representado] igual que lo uno es lo uno de lo otro, y lo otro es lo otro de lo uno". [356]

Se destaca mediante este concepto de carácter especular una relación semejante a la que en el campo del arte vincula a la obra con la ejecución o interpretación a través de la cual necesariamente se manifiesta y a la que en la comprensión histórica vincula al pasado en sí con la interpretación

355 Kuhn, Thomas "Posdata" *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 294.
356 VyM, p. 558; WuM, p. 470; entre [ ] mis añadidos.

presente a través de la cual (y sólo a través de ella) el pasado histórico persevera en la existencia.[357]

Con este rasgo "especular" se alude una vez más, según lo entendemos, a la necesaria vinculación de comprensión y aplicación. Así la comprensión no es entendida como un proceso interno, como la aprehensión o captación de un contenido mental, sino como la acción de reflejar "lo mismo" en una cosa diferente. La comprensión, entonces, es el proceso por el cual algo se muestra en otra cosa (o el proceso de mostrar algo en otra cosa). El espacio de la comprensión es la tensión entre la alteridad y la identidad, por el cual algo se muestra como lo mismo, pero es otro. En ese mostrarse como lo mismo lo representado cancela esta alteridad al destacarse, manifestarse, al hacerse patente en la representación:

> La unidad interna de comprensión e interpretación se confirma precisamente en el hecho de que la interpretación, que desarrolla las implicaciones de sentido de un texto y las hace expresas lingüísticamente, parece frente al sentido del texto una creación nueva [i. e. algo distinto], pero no afirma una existencia propia al lado de la comprensión [no pretende ser algo distinto sino, justamente lo mismo].[358]

Desde este punto de vista puede ganarse una mejor comprensión también de las declaraciones más altisonantes de Gadamer, tales como "el ser que puede ser comprendido es lenguaje y otras semejantes. Estas no deben comprenderse en el sentido derrideano *de "Il n'y a pas "hors du texte"*», sino desde esta peculiar tensión que venimos destacando, por la cual lo distinto del lenguaje gana, en el lenguaje, su representación:

> Lo que puede comprenderse es lenguaje. Esto quiere decir, es tal que se presenta por sí mismo a la comprensión. La estructura especulativa del lenguaje se confirma también desde este lado. Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto en todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo: ser y repre-

357 Véase por ejemplo: "ser una y la misma cosa y ser a la vez distinto, esta paradoja que se aplica a todo contenido de la tradición, pone al descubierto que toda tradición es en realidad especulativa. Por eso la hermenéutica tiene que penetrar el dogmatismo de todo "sentido en sí", igual que la filosofía crítica ha penetrado el dogmatismo de la experiencia" VyM p. 566; WuM, p.
358 VyM, p. 566; WuM, p. 477; entre < > mis aclaraciones.



sentarse. Una distinción que también al mismo tiempo, tiene que ser también una indistinción (...) el modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. Sólo esta ahí en su propio ser sensible para cancelarse en lo dicho. Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje y con independencia de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación.[359]

359 VyM, p. 568; WuM, p. 479.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Gadamer:

GADAMER, Hans–Georg (1953) "La verdad en las ciencias del espíritu" en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, traducido por Manuel Olasagasti.

GADAMER, Hans–Georg (1957) "¿Qué es la verdad?" en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994.

GADAMER, Hans–Georg (1957) *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, traducido por Agustín Domingo Moratalla, prólogo por el traductor: "Historia y filosofía en H.–G. Gadamer"

GADAMER, Hans–Georg (1958) "Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética" en su *Estética y hermenéutica,* Madrid, Tecnos, 1996, trad. por: Antonio Gómez Ramos

GADAMER, Hans–Georg (1959) "Sobre el círculo de la comprensión" en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994

GADAMER, Hans–Georg (1960) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica,* Salamanca, Sígueme, 1995, traducido por Ana Agud de Aparicio, y Rafael de Agapito.

GADAMER, Hans–Georg (1960) *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique,* Paris, Editions du Seuil, 1976, trad. Etienne Sacre, revisada por Paul Ricoeur.

GADAMER, Hans–Georg (1960) *Truth and Method*, trad. revisada por Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall, New York, Continuum, 1999.

GADAMER, Hans–Georg (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (*Gesammelte Werke*, Band 1, Hermeneutik I), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

GADAMER, Hans–Georg (1964) "Estética y hermenéutica" en su *Estética y hermenéutica,* Madrid, Tecnos, 1996, trad. por: Antonio Gómez Ramos.

GADAMER, Hans–Georg (1965) "Hombre y lenguaje" en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994.

GADAMER, Hans–Georg (1966) "La universalidad del problema hermenéutico" en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994.

GADAMER, Hans–Georg (1967) "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*" en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.
GADAMER Hans–Georg (1968) "Semántica y hermenéutica" en *Verdad y método II*.
GADAMER, Hans–Georg (1970) "Lenguaje y comprensión" en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994.
GADAMER, Hans–Georg (1971) "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*" en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, traducido por Manuel Olasagasti.
GADAMER, Hans–Georg (1972) "Epílogo" a su *Verdad y método* Salamanca, Sígueme, 1995, traducido por Ana Agud de Aparicio, y Rafael de Agapito.
GADAMER, Hans–Georg (1973) "¿Hasta que punto el lenguaje preforma el pensamiento?" en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994.
GADAMER, Hans–Georg (1975) *Mis años de aprendizaje,* Barcelona, Herder, 1996, traducido por: Rafael Fernández de Mauri Duque.
GADAMER, Hans–Georg (1977) "Autopresentación de Hans–Georg Gadamer" en su *Verdad y método II,* Salamanca, Sígueme, 1994, traducido por Manuel Olasagasti.
GADAMER, Hans–Georg (1977)"Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica" en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994.
GADAMER, Hans–Georg *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991.
GADAMER, Hans–Georg *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, trad. por Manuel Garrido.
GADAMER, Hans–Georg y DUTT, Carsten (ed.) (1993)*En conversación con Hans–Georg Gadamer. Hermenéutica, estética, filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1998, trad. por Teresa Rocha Barco.
GADAMER Hans–Georg "Los límites del lenguaje" (1985) en su *Arte y verdad de la palabra,* Barcelona, Paidós, 1998.
GADAMER Hans–Georg (1990) "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo" en Koselleck, Reinhart y Gadamer Hans–Georg *Histórica y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

Obras y artículos sobre Gadamer:

Apel, Karl–Otto "La transformación de la filosofía" es su *La transformación de la filosofía,* Madrid, Taurus, 1985.

Apel, Karl–Otto "Regulative Ideas or Truth Happening? An Attempt to Answer the Question of the Conditions of Possibility of valid Understanding" en *The Philosophy of Hans–Georg Gadamer* Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1997.

Bernstein, Richard "¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty." en su *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, siglo XXI, 1991.

Bernstein, Richard "De la hermenéutica a la praxis"(1986) en su *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, siglo XXI, 1991.

Bernstein, Richard *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

Berti, Enrico "¿Cómo argumentan los hermeneutas?" en Gianni Vattimo (comp.) *Hermenéutica y racionalidad,* Norma, Santafé de Bogotá, 1994, traducción de Santiago Perea Latorre.

Bourdieu, Pierre *Las reglas del arte*, Anagrama, 1995 esp. pp. 448–457

Bruns, Gerald "The hermeneutical Anarchist: *Phronesis,* Rhetoric, and the experience of Art" Malpas, Jeff, Arnswald, Ulrich y Kertscher, Jens (Eds.) *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans–Georg Gadamer* , Cambridge (Mass.) – London, MIT Press, 2002.

Couzens Hoy, David "Post–Cartesian Interpretation: Hans–Georg Gadamer and Donald Davidson" en *The philosophy of Hans–Georg Gadamer* Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1997.

Descombes, Vincent "The interpretative text" en Hugh Silverman (ed.) *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, 1991.

Detmer, David "Gadamer's Critique of The Enlightenment" en *The philosophy of Hans–Georg Gadamer* Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1997.

Eagleton, Terry *Una introducción a la teoría literaria*, Madrid, F.C.E., 1993, esp. pp. 73 112.

Esquisabel, Oscar "Experiencia hermenéutica, Juego y lenguaje" *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. XXX, nº 2, Primavera 2004.

Fernández de Maliandi, Graciela “La *Crítica del juicio* y la cuenta de las pérdidas. (La crítica de Gadamer a la teoría kantiana del arte)” en José Sazbón (comp.) *Homenaje a Kant*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Serie libros nº 5, 1993.

Gabilondo, Ángel “Leer arte” introducción a Hans–Georg Gadamer *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996, trad. por: Antonio Gómez Ramos

Grondin, Jean (1997) “Gadamer on humanism” en *The Philosophy of Hans–Georg Gadamer* Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court.

Grondin, Jean (2002) “Gadamer's Basic Understanding of Understanding” en Dostal, Robert J. (ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Habermas, Jürgen (1967) “La lógica de las ciencias sociales” en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1995, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.

Habermas, Jürgen (1970) “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” en su *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1995, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.

Habermas, Jürgen (1971) “Introducción a la nueva edición. Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis” en su *Teoría y praxis*, Barcelona, Altaya, 1998, traducido por Salvador Más Torres.

Hernández Pacheco, Javier (1996) *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica.* Madrid, Tecnos, esp. pp. 228–272.

Herrero. Liliana “Interpretación y legado” en *La grieta*, nº 3, La Plata, primavera 1996.

Inwood, Michael “Hermeneutics” en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

Karczmarczyk, Pedro “El debate entre Habermas y Gadamer” en *Serie monográfica* nº 2 Facultad de Humanidades, UNLP (en prensa).

Karczmarczyk, Pedro “Juicio y aplicación en Gadamer” *Actas. X Congreso Nacional de filosofía*, AFRA–Univ. Nac. de Córdoba, Córdoba, 2001, Tomo II, pp. 375–379.

Karczmarczyk, Pedro “Lenguaje e interpretación en Gadamer” en: *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. XXVI, nº 2 (Primavera de 2000) pp. 275–301.



KARCZMARCZYK, Pedro "Lenguaje y metáfora en Gadamer" *Actas. X Congreso Nacional de filosofía*, AFRA–Univ. Nac. de Córdoba, Córdoba, 2001, Tomo I, pp. 84–86.
KARCZMARCZYK, Pedro "Presupuestos filosóficos de la identificación autor–sentido" en *Revista de Filosofía y Teoría Política* nº 34, (2002) "Actas de las 2º Jornadas de Investigación para Profesores, Graduados, y Alumnos, 1998", Depto. de Filosofía, Facultad de Humanidades, UNLP, pp. 155–163.
KARCZMARCZYK, Pedro "Raíces kantianas de la hermenéutica filosófica" en *Revista de Filosofía y Teoría Política* nº 34, (2002) "Actas de las 2º Jornadas de Investigación para Profesores, Graduados, y Alumnos, 1998", Depto. de Filosofía, Facultad de Humanidades, UNLP, pp. 147–154.
KARCZMARCZYK, Pedro y LLARULL, Gustavo "Hermenéutica filosófica" en: *Por el camino de la filosofía*, Julio Moran (ed.) 2º ed., La Plata, Ed. La Campana, 2001, pp. 123–140.
KARCZMARCZYK, Pedro "La subjetivización de la estética y el valor cognitivo del arte según Gadamer" aceptado para su publicación en: *Analogía filosófica. Revista de filosofía, investigación y difusión*, México D. F. Año XXI, nº1, 2007.
KARCZMARCZYK, Pedro "El pensamiento de Gadamer en el contexto de la historia de la hermenéutica" *Diálogos, Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, Río Piedras, Puerto Rico, Departamento de filosofía de la Universidad de Puerto Rico (Recinto de Río Piedras), nº 88, Julio de 2006. Año XLI, nº 88, julio de 2006.
KERBY, Anthony Paul "Gadamer's Concrete Universal" *Man and World* 24: pp. 49–61, 1991.
KUSCH, Martin *Language as calculus and Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1989.
LULO, Jorge "La vía hermenéutica: las ciencias sociales entre la epistemología y la ontología" en Schuster Federico L. (comp.) *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
LLARULL, Gustavo "Gadamer, Benjamin y la noción de mímesis" ponencia en las *Jornadas de crítica y teoría literaria* UBA, agosto de 1999.
MADISON, Gary B. "Beyond Seriousness and Frivolity: a Gadamerian Response to Deconstruction" en Hugh J. Silverman (ed.) *Gadamer and hermeneutics*, New York, Routledge, 1991.

MADISON, Gary B. “Hermeneutics’ Claim to Universality” en *The philosophy of Hans–Georg Gadamer* Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court.
MCDOWELL, John “Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism” en: MALPAS, Jeff, ARNSWALD, Ulrich Y KERTSCHER, Jens (Eds.) *Gadamer’s Century. Essays in Honor of Hans–Georg Gadamer* , Cambridge (Mass.) – London, MIT Press, 2002.
MICHELFELDER Diane “Gadamer on Heidegger on art” en *The philosophy of Hans–Georg Gadamer* Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1997.
MISGELD, Dieter “Modernity and Hermeneutics: a Critical Theoretical Rejoinder” en Hugh Silverman (ed.) *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York, 1991.
MITSCHERLING, Jeff “Hegelian elements in Gadamer’s notions of application and play” *Man and World* 25: pp. 61–67, 1991.
NAGL–DOCEKAL, Herta “Towards a New Theory of the historical Sciences: The Relevance of *Truth and Method”* ” en *The philosophy of Hans–Georg Gadamer* Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1997.
NICHOLSON, Graeme “Answers to Critical Theory” en Hugh Silverman (ed.) *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York, 1991.
NIETO BLANCO, Carlos *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, Madrid, Editorial Trotta/ Fundación Marcelino Botín, 1997, esp. pp. 195–250.
PALMER, Richard (1969) *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 1988.
RICOEUR, Paul (1986) “La tâche de l´ herméneutique: en venant de Schleiermacher et Dilthey” , en su *Du texte à l’action,* Paris, Seuil.
RICOEUR, Paul “Hemenéutica y crítica de las ideologías” en *Hermenéutica y acción*, *De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Bs. As., Docencia, 1988.
RISSER, James “Reading the text” en Hugh J. Silverman (ed.) *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, 1991.

SCHOTT, Robin May "Gender, Nazism and Hermeneutics" en *The Philosophy of Hans–Georg Gadamer* Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1997.

SMITH, P. Christopher "Gadamer`s Hermeneutics and Ordinary Language Philosophy" en *The Thomist. A Speculative Quarterly Review of Theology and Philosophy*, vol 43, April 1979.

SOKOLOWSKI, Robert (1997) "Gadamer's Theory of Hermeneutics" en *The philosophy of Hans–Georg Gadamer* Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1997.

STAMBOUGH, Joan "Gadamer on the Beautiful" en *The philosophy of Hans–Georg Gadamer* Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1997.

TAYLOR, Charles "Comparación, historia, verdad" en su *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, trad. de Fina Birulés Bertrán.

VATTIMO, Gianni "La reconstrucción de la racionalidad" en Gianni Vattimo (Comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, Santafé de Bogotá, Norma, 1994.

VERENE, Donald Philip "Gadamer and Vico on Sensus communis and the Tradition of Humane Knowledge" en Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1997.

WARNKE, Georgia "Hermeneutics, Ethics and Politics" en Dostal, Robert J. (ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

WEINSHEIMER, Joel *A Reading of 'Truth and Method'*, New York, Seabury Press, 1985.

Bibliografía general:

ANDERSON, Abraham "Juicio reflexionante, superstición y escepticismo" *Diánoia* año XLII (1996) nº 42.

APEL, Karl–Otto "¿Autocrítica o autoeliminación de la filosofía?" en Gianni Vattimo (Comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, Santafé de Bogotá, Norma, 1994.

APEL, Karl–Otto *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós / I.C.E.– U.A.B., 1995, Trad. por: Norberto Smilg, Introducción: "Karl–Otto Apel. Verdad y responsabilidad" de Adela Cortina.

APEL, Karl–Otto *Understanding and Explanation. A Trascendental–Pragmatic Perspective,* Cambridge, (Mass.), The MIT Press, 1984, traducido por Georgia Warnke.
ARISTÓTELES *Ética Nicomáquea*, Barcelona, Planeta–de Agostini, 1995, traducción y notas de Julio Pallí Bonet.
AUBENQUE, Pierre (1963) *La prudence chez Aristote*, París, Quadrige/P.U.F., 1993.
BAUMAN, Zygmunt *La hermenéutica y las ciencias sociales.* Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
BELAVAL, Yvon (dir.) *Historia de la filosofía*, Tomo 6: *Racionalismo, Empirismo, Ilustración*, México, Siglo XXI, 1992.
BERNSTEIN, Richard "El concepto de acción. La filosofía analítica" en su *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*, Madrid, Alianza, 1979.
Bloor, David *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London, Routledge, 1997, p. 19.BORGES, Jorge Luis "Sobre los clásicos" en *Otras inquisisciones* en *Obras completas (1923–1972)*,Bs. As., Emecé, 1974.
BORGES Jorge Luis "La Cábala" en *Siete noches*, Bs. As., F.C.E., 1993
BOURDIEU Pierre ¿Es posible un acto desinteresado? en *Razones prácticas* Barcelona, Anagrama, 1997.
BOURDIEU Pierre "Campo intelectual y proyecto creador" en AAVV *Problemas del estructuralismo*, México siglo XXI, 1967.
BOURDIEU Pierre "La economía de los bienes simbólicos" en *Razones prácticas* Barcelona, Anagrama, 1997.
BOURDIEU Pierre "Para una ciencia de las obras" en *Razones prácticas* Barcelona, Anagrama, 1997.
BOURDIEU Pierre *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, trad. por: César de la Mezsa, 1988.
BOURDIEU, Pierre *Ce que parler veut dire. L´économie des échanges linguistiques* París, Fayard, 1982.
BOURDIEU, Pierre y EAGLETON, Terry (1993) "Doxa y vida corriente" en *El cielo por asalto*, año III, nº5, otoño de 1993.
BÜRGER, Peter *Teoría de la vanguardia* Barcelona, Península, 1987.
CASSIRER, Ernst *Filosofía de la Ilustración* México, F.C.E., 1950.
CASSIRER, Ernst *Kant. Vida y doctrina* México, FCE, 1993.

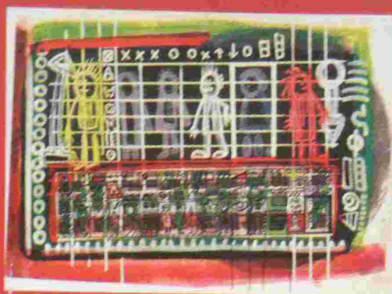
de Mauro, Tulio *Ludwig Wittgenstein. His Place in the Development of Semantics*, Dordrecht–Holland, Reidel, 1967.
Cordúa, Carla. *Verdad y sentido en* La Crisis *de Husserl*, Ril Editores, Santiago de Chile, 2004.
Eagleton, Terry (1995) *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997, traducido por Jorge Virgil Rubio.
Eco, Umberto "El problema de la recepción" AAVV *Sociología contra psicoanálisis*, Barcelona, Planeta–De Agostini, 1986.
Foucault, Michel (1971) "Nietzsche, la genealogía, la historia" en su *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1980, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría.
Foucault, Michel (1978) *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1992, traducido por Enrique Lynch.
Goldmann, Lucien "El concepto de estructura significativa en historia de la cultura" en su *Marxismo, estructuralismo, dialéctica*, Bs. As., Caldén, 1968.
Goldmann, Lucien "Materialismo dialéctico e historia de la filosofía" en su *Marxismo, estructuralismo, dialéctica*, Bs. As., Caldén, 1968.
Guariglia, Osvaldo *Ética y política según Aristóteles. Tomo II, El Bien las Virtudes y la Polis*, Bs. As., C.E.A.L., 1992, p. 319.
Guyer, Paul "Los principios del juicio reflexivo" *Diánoia* año XLII (1996) nº 42.
Habermas, Jürgen (1963) "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica" en Adorno Th. W. *et al La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973, traducido por Jacobo Muñoz, también publicado en su *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1995, en versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.
Habermas, Jürgen (1980) "El proyecto filosófico de la modernidad" en Hall Foster (comp.) *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós.
Habermas, Jürgen (1985) *El discurso filosófico de la modernidad,* Buenos Aires, 1989, trad. de Manuel Jiménez Redondo.
Habermas, Jürgen (1988) *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, Manuel Jiménez Redondo.
Hampshire, Stuart *Thought and action*, London, Chatto and Windus, 1960.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1971, trad. por Wenceslao Roces.
HEIDEGGER, Martin (1927) *El ser y el tiempo* Bs. As. F.C.E., 1990.
HIRSCHMAN, Albert O. *las pasiones y los intereses. Argumentos a favor del capitalismo antes de su triunfo,* México, F. C. E., 1978.
HUSSERL, Edmund *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, introducción traducción y notas de Mario A. Presas.
JAUSS, Hans Robert "Rezeption, Rezeptionsästhetik" en Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. V. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Tomo 8, pp. 996–1004, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, la traducción castellana es de Mario Presas para la cátedra de Estética de la Facultad de Humanidades de la UNLP.
KANT, Immanuel "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?" *Filosofía de la historia,* Buenos Aires, Nova, 1958, Trad. por: Emilio Estiú.
KANT, Immanuel *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila, 1992, Traducción de Pablo Oyarzún.
KARCZMARCZYK, Pedro. "Wittgenstein: significado y comprensión" en *Por el camino de la filosofía*, Julio Moran (ed.) 2º ed., La Plata, Ed. La Campana, 2001, pp. 101–115.
KARCZMARCZYK, Pedro. "Jean Dubuffet y el problema del *art brut*. Autonomía y vanguadia" en *Serie monográfica* nº 2, Fac. de Humanidades, UNLP (en prensa).
KARCZMARCZYK, Pedro "Hegel y el problema del límite" en Julio Moran (comp.) *Los filósofos y los días. Escritos filosóficos sobre conocimiento, arte y sociedad*, La Plata, Ed. La Campana, 2006, pp. 37–60.
KOCYBA, Hermann "Penser après Auschwitz?" en AA. VV. *Les enjeux philosophiques des anées 50*, París, Editions du centre Pompidou, 1989, pp. 35–49.
KOJÈVE, Alexandre *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Fausto, 1996, trad. por: Juan J. Sebreli, revisada por Alfredo Llanos.
KUSCH, Martin y COLLINS Harry *The Shape of Actions*, Cambridge (Mass) London, MIT Press, 1998.
LAWN, Christopher "Wittgenstein, History and Hermeneutics" *Philosophy and Social Criticism*, vol. 29, nº 3, pp. 281–295.

LAGERSPETZ, Eerik “On the existence of institutions” en Lagerspetz, Eerik, Ikaheimo & Kotkarivirta, Jussi (eds.) *On the nature of Social and Institutional Reality*, Jyväskylä, SoPhi, University of Jyväskylä, 2001.
LESERRE, Daniel “La reflexión trascendental del lenguaje en la facultad de juzgar reflexionante” *Dianoia* año XLII, nº 42, UNAM– FCE, México, 1996.
LOTMAN, Jurij “El contenido y estructura del concepto literatura” Trad. de la cátedra Teoría y análisis literario, UBA, 1995.
LUKÁCS, Georg (1923) “La cosificación y la conciencia del proletariado” en su *Historia y conciencia de clase* Madrid, Sarpe, 1985, traducido por Manuel Sacristán.
LLARULL, Gustavo “Gadamer, Benjamin y la noción de mímesis” ponencia en las *Jornadas de crítica y teoría literaria,* UBA, agosto de 1999.
LYOTARD, J.F. *La condición posmoderna,* Barcelona, Planeta–Agostini, 1994.
MANSILLA, H. C. F. (1970) *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Seix Barral.
MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1846) *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985, trad. por Wenceslao Roces.
MC CARTHY, Thomas (1978) *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1995, traducido por Manuel Jiménez Redondo.
MCDOWELL, John “Virtue and reason” *Mind, Value and Reality*, Cambridge (Massachusetts) and London, Harvard University Press, 1998.
MONDOLFO, Rodolfo Verum factum. Desde antes de Vico hasta Marx, Bs. As., Siglo XXI, 1971.
MOREAU, Joseph *Aristóteles y su escuela*, Bs. As., Eudeba, 1972.
MUKAROVSKY, Ian “El arte como hecho semiológico” en su *Escritos de estética y semiótica en el arte,* Barcelona, Gustavo Gili, 1977.
MUKAROVSKY, Ian “Función, norma y valor estético como hechos sociales”. en su *Escritos de estética y semiótica en el arte,* Barcelona, Gustavo Gili, 1977.
MUKAROVSKY, Ian “La personalidad del artista” en su *Escritos de estética y semiótica en el arte,* Barcelona, Gustavo Gili, 1977.
OAKESHOTT, Michael. “Rational Conduct” *The Cambridge Journal*, vol. 4, 1950–1951, pp. 3–27.

OAKESHOTT, Michael. “The Tower of Babel” *The Cambridge Journal*, vol. 2, 1948–1949, pp. 67–82.
PERELMAN, Chaïm (1977) *El imperio retórico. Retórica y argumentación,* Norma, Santafé de Bogotá, 1997, traducido por Adolfo León Gómez Giraldo.
PITKIN FENICHEL, Hanna, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1993.
POLANYI, Michael (1958) *Personal Knowledge. Towards a post Critical Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978.
PONTALIS, Jean Bertrand (1957) *Vigencia de Sigmund Freud*, Siglo veinte, Bs. As., 1957, traducido por León Rozitchner.
PRESAS, Mario A. “De la fenomenología al pensar del ser” en *Razón y fábula*, nº 26, Bogotá, Colombia, 1971.
PRESAS, Mario A. *La verdad de la ficción*, Buenos Aires, Almagesto, 1996.
RICOEUR, Paul (1976) *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido,* México, univ. Iberoamericana/ Siglo XXI, 1995, trad. por: Graciela Monges Nicolau.
RICOEUR, Paul (1986) “De l’interpretation”, en su *Du texte à l’action,* Paris, Seuil.
RICOEUR, Paul (1986) “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl” , en su *Du texte à l’action,* Paris, Seuil.
ROSEN, Stanley “The Role of Rules” *International Journal of Philosophical Studies*, vol 9 (3), 369–384 (2001).
SEARLE, John *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1994, trad. por Luis M. Valdéz Villanueva.
SEARLE, John *Intencionalidad. Un ensayo de filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992, trad. por Enrique Ujaldón Benítez.
SEARLE, John R. *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997, trad. por: Antoni Domènech.
SOBREVILLA, David “La estética de Kant” en *Repensando la tradición occidental, Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica.*, Lima, ed. Amaru, 1986, pp. 1 a 109.
TAYLOR, Charles “La superación de la epistemología” en su *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, trad. de Fina Birulés Bertrán.
TAYLOR, Charles “La validez de los argumentos trascendentales” en su *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, trad. de Fina Birulés Bertrán.

TAYLOR, Charles "*Lichtung* o *Lebensform*: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein" en su *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, trad. de Fina Birulés Bertrán.
TAYLOR, Charles "Seguir una regla" en su *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, trad. de Fina Birulés Bertrán.
TUGENDHAT, Ernst *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid, FCE, 1993, traducido por Rosa Santos–Ihlau.
VATTIMO Gianni *Introducción a Heidegger* Barcelona, Gedisa, 1993, trad. por Alfredo Baez.
VOLPI, Franco "La existencia como *praxis*. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*" en Gianni Vattimo (Comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, Santafé de Bogotá, Norma, 1994.
VON WRIGHT, Georg Henrik, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1987.
WARNOCK, G. J. "Kant" en *Historia crítica de la filosofía occidental*, t.5, Barcelona, Paidós, 1983.
WILLIAMS, Raymond *Palabras clave*, Buenos Aires, Nueva visión, 2000.
WINCH, Peter *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, traducido por María Rosa Viganó de Bonacalza.
WITTGENSTEIN, Ludwig *Los cuadernos azul y marrón*, Barcelona, Planeta–de Agostini, 1994.
WITTGENSTEIN, Ludwig *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, (trad. por G. E. M. Anscombe) Oxford, Basil Blackwell, 1953. (trad. castellana de Ulises Moulines y Alfonso García Suarez: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Altaya, 1999).



La presente obra es un estudio de una de las nociones fundamentales en la filosofía de Gadamer, el concepto de aplicación. Se intenta dar cuenta de la manera en que dicho concepto viene a solucionar, o tal vez sería mejor decir, a disolver, en la reflexión del siglo XX, el problema que enfrentaban las ciencias históricas en el siglo XIX para convertirse en conocimiento objetivo. Dicho problema consistía en dos importantes dificultades vinculadas entre sí: la imposibilidad de disponer de un objeto independiente, el pasado "tal cual ocurrió" para confrontar la adecuación de las visiones del mismo constituidas desde el presente, por un lado, y la imposibilidad de erradicar la perspectiva del presente (intereses, ideologías, etc.) en los relatos históricos. Para abordar este problema, Gadamer acomete nada menos que una revisión de las categorías fundamentales en las cuales se inserta esta dificultad, esto es, las nociones de conocimiento, realidad y verdad modeladas, a través de Kant, de acuerdo a la perspectiva de la moderna ciencia de la naturaleza. Un paso fundamental será entonces examinar el problema del valor cognitivo del arte, esto es, elucidar las nociones de realidad y experiencia a partir de la experiencia artística, para extender luego estas conclusiones a la historia y el lenguaje. En el marco de esta revisión se perfila el concepto de aplicación, el cual destaca que nuestra condición de agentes históricos, insertos en una tradición y en una comunidad lingüística, no es un obstáculo, sino justamente la condición que hace posible que podamos comprender lo diferente a lo propio, ya sea en la forma de la alteridad histórica, lingüística o meramente personal. La tesis de la obra que presentamos es que la estructura de la aplicación, con la consecuente historicidad que acarrea, se presenta de manera semejante tanto en las macro-estructuras de la comprensión (comprensión de textos, de la tradición, del arte) como en las estructuras de un nivel inferior o más básico, como la realización de juicios y la comprensión de conceptos, punto que se elabora, en esta obra, a través de una comparación con las ideas del segundo Wittgenstein.



ISBN 978-950-34-0435-5